
This is a reproduction of a library book that was digitized by Google as part of an ongoing effort to preserve the information in books and make it universally accessible.

Google™ books

<https://books.google.com>





A propos de ce livre

Ceci est une copie numérique d'un ouvrage conservé depuis des générations dans les rayonnages d'une bibliothèque avant d'être numérisé avec précaution par Google dans le cadre d'un projet visant à permettre aux internautes de découvrir l'ensemble du patrimoine littéraire mondial en ligne.

Ce livre étant relativement ancien, il n'est plus protégé par la loi sur les droits d'auteur et appartient à présent au domaine public. L'expression "appartenir au domaine public" signifie que le livre en question n'a jamais été soumis aux droits d'auteur ou que ses droits légaux sont arrivés à expiration. Les conditions requises pour qu'un livre tombe dans le domaine public peuvent varier d'un pays à l'autre. Les livres libres de droit sont autant de liens avec le passé. Ils sont les témoins de la richesse de notre histoire, de notre patrimoine culturel et de la connaissance humaine et sont trop souvent difficilement accessibles au public.

Les notes de bas de page et autres annotations en marge du texte présentes dans le volume original sont reprises dans ce fichier, comme un souvenir du long chemin parcouru par l'ouvrage depuis la maison d'édition en passant par la bibliothèque pour finalement se retrouver entre vos mains.

Consignes d'utilisation

Google est fier de travailler en partenariat avec des bibliothèques à la numérisation des ouvrages appartenant au domaine public et de les rendre ainsi accessibles à tous. Ces livres sont en effet la propriété de tous et de toutes et nous sommes tout simplement les gardiens de ce patrimoine. Il s'agit toutefois d'un projet coûteux. Par conséquent et en vue de poursuivre la diffusion de ces ressources inépuisables, nous avons pris les dispositions nécessaires afin de prévenir les éventuels abus auxquels pourraient se livrer des sites marchands tiers, notamment en instaurant des contraintes techniques relatives aux requêtes automatisées.

Nous vous demandons également de:

- + *Ne pas utiliser les fichiers à des fins commerciales* Nous avons conçu le programme Google Recherche de Livres à l'usage des particuliers. Nous vous demandons donc d'utiliser uniquement ces fichiers à des fins personnelles. Ils ne sauraient en effet être employés dans un quelconque but commercial.
- + *Ne pas procéder à des requêtes automatisées* N'envoyez aucune requête automatisée quelle qu'elle soit au système Google. Si vous effectuez des recherches concernant les logiciels de traduction, la reconnaissance optique de caractères ou tout autre domaine nécessitant de disposer d'importantes quantités de texte, n'hésitez pas à nous contacter. Nous encourageons pour la réalisation de ce type de travaux l'utilisation des ouvrages et documents appartenant au domaine public et serions heureux de vous être utile.
- + *Ne pas supprimer l'attribution* Le filigrane Google contenu dans chaque fichier est indispensable pour informer les internautes de notre projet et leur permettre d'accéder à davantage de documents par l'intermédiaire du Programme Google Recherche de Livres. Ne le supprimez en aucun cas.
- + *Rester dans la légalité* Quelle que soit l'utilisation que vous comptez faire des fichiers, n'oubliez pas qu'il est de votre responsabilité de veiller à respecter la loi. Si un ouvrage appartient au domaine public américain, n'en déduisez pas pour autant qu'il en va de même dans les autres pays. La durée légale des droits d'auteur d'un livre varie d'un pays à l'autre. Nous ne sommes donc pas en mesure de répertorier les ouvrages dont l'utilisation est autorisée et ceux dont elle ne l'est pas. Ne croyez pas que le simple fait d'afficher un livre sur Google Recherche de Livres signifie que celui-ci peut être utilisé de quelque façon que ce soit dans le monde entier. La condamnation à laquelle vous vous exposeriez en cas de violation des droits d'auteur peut être sévère.

À propos du service Google Recherche de Livres

En favorisant la recherche et l'accès à un nombre croissant de livres disponibles dans de nombreuses langues, dont le français, Google souhaite contribuer à promouvoir la diversité culturelle grâce à Google Recherche de Livres. En effet, le Programme Google Recherche de Livres permet aux internautes de découvrir le patrimoine littéraire mondial, tout en aidant les auteurs et les éditeurs à élargir leur public. Vous pouvez effectuer des recherches en ligne dans le texte intégral de cet ouvrage à l'adresse <http://books.google.com>



gmk

REVUE
DES
SCIENCES RELIGIEUSES

JANVIER-DÉCEMBRE 1927

UNIVERSITÉ DE STRASBOURG

REVUE

DES

UNIV. OF
CALIFORNIA

SCIENCES RELIGIEUSES

TOME VII

1927

STRASBOURG

BUREAUX DE LA REVUE

PLACE DE L'UNIVERSITÉ

BL3
R45
1927

to VNU
HANOI

L'ADOPTION DU GALLICANISME POLITIQUE

PAR LE CLERGÉ DE FRANCE

(Suite) (1).

UNIV. OF
CALIFORNIA

Si l'épiscopat français se montra unanimement hostile au projet de *loy fondamentale* soutenu par le Tiers-Etat à l'Assemblée de 1614-1615, il n'en faudrait pas conclure, toutefois, qu'à aucune heure, avant cette date, la doctrine de l'indépendance absolue des rois dans les choses temporelles n'avait rencontré quelque sympathie dans les rangs du clergé. L'exemple d'Edmond Richer suffirait à prouver le contraire. Nous avons constaté déjà quelle influence exercent les événements sur le progrès des idées. Pour retrouver l'origine de la théorie qui s'acclimata peu à peu dans l'Église gallicane et finit par triompher en 1682, il est indispensable de remonter jusqu'aux toutes premières années du xvii^e siècle. C'est en 1602, en effet, que commencent des démêlés qui aboutiront à la faire adopter.

On se rappelle en quelle considération il convient de tenir l'opinion de la Faculté de théologie de Paris, quand on étudie le développement des conceptions doctrinales admises par le clergé de France. La Faculté montre la route, où l'épiscopat finit habituellement par s'engager, tôt ou tard. Comment, du reste, en serait-il autrement? La plupart des évêques ont reçu l'enseignement des maîtres parisiens; quelques-uns même ont professé en Sorbonne ou dans d'autres collèges; il n'est pas rare de voir des prélats prendre part aux assemblées des docteurs. Pour tous, les décisions de l'illustre École ont une autorité considérable. Dans cette

(1) Voir *Revue des Sciences religieuses*, t. VI, 1926, pp. 305-344 et 453-498.

776971

affaire comme dans bien d'autres, la Faculté marcha à l'avant-garde.

Elle n'avait jamais enseigné, sauf à l'époque de la Ligue, que le pape eût le pouvoir de déposer *lui-même* le roi, ou de délier, *de sa propre autorité*, les sujets de leur serment de fidélité. Pourtant elle n'admettait pas non plus une indépendance telle que le roi n'eût jamais rien à craindre, au temporel, des censures papales. Elle évitait les extrêmes, grâce à la possibilité de faire intervenir le peuple. Après 1596, époque où la notion de souveraineté populaire s'élimine de notre droit public, on dirait que la Faculté perd jusqu'au souvenir du rôle que jouait le peuple dans la théorie des anciens maîtres. Les évêques pourront reprendre quelquefois, et ce sera le cas en 1614, les vieilles maximes consacrées par l'usage : la Sorbonne, mieux avertie, plus entraînée à réfléchir sur les problèmes de doctrine, ne tombera pas dans cette confusion. Que les circonstances amènent les docteurs à se demander s'ils admettent ou non le pouvoir du pape sur le temporel des rois, leur réponse, même formulée à peu près dans les mêmes termes qu'autrefois, n'aura plus le même sens. S'ils disent que la doctrine de l'indépendance est dans la tradition de la Faculté, ce sera vrai, somme toute, mais nous comprenons jusqu'à quel point. Les théologiens du xvii^e siècle ne parlent plus la même langue que leurs devanciers. Ceux-ci sous-entendaient des tempéraments que les nouvelles conceptions politiques prohibent désormais ; ils utilisaient des richesses qui n'existent plus.

Dans les luttes que nous avons à raconter, la Faculté s'appuie sur le Parlement. Ses défenseurs reprochent aux adversaires de compromettre l'autorité royale, de la rendre à la merci du pape. Ils prennent cette expression « indépendance politique des rois à l'égard des papes » dans son sens le plus absolu : et ils sont, eux, parlementaires, dans la logique de leur tradition, celle des vieux légistes, beaucoup plus hardis que les théologiens. La Faculté les suivra-t-elle ? Elle ne peut les renier, puisqu'ils sont ses soutiens. Ils invoquent l'autorité des anciens docteurs, mais en donnant à la thèse théologique un sens parlementaire. Que faire ? C'est un sens nouveau, certes, mais qui est désormais

le seul intelligible. A l'usage, la Faculté s'en accommode ; elle-même s'habitue à le projeter dans le passé : elle adopte la fiction de l'enseignement traditionnel (1). Non point sans hésitation, cependant. Hésitation qui ne se manifeste pas dans les formules d'adhésion : elles sont nettes, car la passion les dicte ; elles sentent la bataille. Mais qui se révèle par l'existence et l'activité, au sein même de la Sorbonne, d'un parti d'opposants. On pourrait le croire, à certaines heures, en sommeil ou vaincu : et voici qu'il s'agit de nouveau et reconquiert du terrain. Pourtant la contagion le gagne peu à peu. En 1626, nous constaterons que si la réaction anti-gallicane est d'une violence extrême, ses protagonistes n'osent même pas s'en prendre au fond de la doctrine : leur acharnement s'exerce contre des expressions, des formules, qu'ils attaquent comme malsonnantes ou dangereuses. En 1663, enfin, cette opposition capitule, et la Faculté s'établit officiellement, définitivement, dans la doctrine de l'indépendance absolue, où l'épiscopat la rejoindra dix-neuf ans plus tard.

Quand on feuillette le recueil publié par la Faculté de théologie de Paris, en 1720, pour démontrer son attachement soi-disant traditionnel au principe fondamental du gallicanisme politique (2), on est frappé du grand nombre de pièces qui concernent les Jésuites. Quelques-unes paraissent n'avoir avec le sujet que des rapports assez lointains. Elles sont pourtant à leur place dans ce plaidoyer. Nous croyons, en effet, que la rivalité entre deux célèbres institutions, l'Université et la Compagnie de Jésus, n'est pas étrangère à l'adoption, par la Faculté, de la théorie nouvelle : qu'elle y contribua même, au contraire, plus que tout autre facteur. L'Université comprit vite quel danger faisait courir à son prestige séculaire une congrégation qui mettait parmi

(1) Nous ne voulons pas dire que les théologiens aient alors raisonné ce processus. Ce sont les faits qui permettent, après coup, de le découvrir.

(2) *Censures et conclusions de la Sacrée Faculté de théologie de Paris, touchant la souveraineté des rois, la fidélité que leur doivent leurs sujets, la sûreté de leurs personnes et la tranquillité de l'Etat.* — Sur les circonstances de la publication de ce recueil, voir *Revue des Sciences religieuses*, t. VI, p. 317.

ses principaux moyens d'apostolat l'instruction de la jeunesse, et dont la concurrence devenait de jour en jour plus redoutable. Elle lutta contre elle de toutes ses forces et par tous les moyens. Dans cette bataille acharnée, les Jésuites fournissaient à leurs adversaires des armes de choix. Il semble qu'ils aient eu comme plaisir à jouer avec le feu, et que les Pères se soient appliqués à multiplier, précisément à cette époque, les écrits où s'étalait une doctrine politique tenue pour incendiaire par ceux qui s'arrogeaient, en France, la mission de pourvoir à la sûreté de l'État, et qui étaient les champions nés de l'Université : la Faculté de théologie et le Parlement (1). Quelques membres de la Compagnie, qui vivaient en pleine mêlée, se rendaient compte du péril. Au mois de juin 1614, par exemple, le Père Ignace Armand, supérieur de la maison professe de Paris, écrivit aux provinciaux d'Italie et d'Espagne pour les supplier d'arrêter ces publications intempestives (2), Deux fois le P. Général dut porter des décrets pour les interdire (3). Traités ou pam-

(1) Dans son réquisitoire du mois de décembre 1611, l'avocat général Servin en cite déjà une bonne vingtaine. Cf. plus loin, p. 27. Et la série ne faisait que commencer.

(2) « ...Videat, obsecro, vestra Reverentia, quo in statu nunc sumus, imo quam non stemus, sed potius versamur in lubrico; nam si vel unus in posterum tale quidpiam moliretur, ecce nos rursus (et vereor ne perpetuum) extorres e Gallia.... Quis autem non videt nostræ Societati omnem per omnes provincias et regna auctoritatem continuo detractum iri, cum non ab hæreticis, non ab schismaticis, sed a catholicis nos ejectos audient; neque ob defensionem fidei, sed (si Deo placet) regicidii?... Quapropter pluribus non onerabo Vestram Reverentiam, præcipue cum satis superque advertat quanti momenti sit hoc negotium, speremque fore ut nostris omnino inhibeat ne tale quid in sua provincia a quoquam in posterum edatur. Unum hoc addam: faciat, obsecro, Reverentia vestra, in nostri gratiam, quod, si ipsa esset loco nostro, a nobis fieri cuperet... » Cette lettre, écrite à l'occasion du bruit suscité par la *Defensio fidei catholicæ et apostolicæ adversus anglicanæ sectæ errores*, du P. Suarez, est publiée par le P. PRAT, *Recherches historiques et critiques sur la Compagnie de Jésus en France, du temps du P. Coton*, Lyon, 1878, t. V, pièces justificatives, p. 336.

(3) Décret du P. Claudio Aquaviva, du 5 janvier 1613; du P. Mutio Vitelleschi, du 21 mai 1626. Voici le texte de ce dernier: « Juxta ordinationem P. Claudii bon. mem. factam 5 januarii 1613, ne libelli et opuscula de potestate super principes eos deponendi, etc., edantur in lucem nisi prius Romæ recognita et approbata, iterum ordinamus et præcipimus, in virtute Sæ obe-

phlets, le Parlement et la Faculté lisaient tous ces écrits à la loupe. L'une en les censurant, l'autre en les proscrivant ou en les brûlant, exaltaient la doctrine opposée. Les deux corps se prêtaient main-forte. Les jésuites français devenaient-ils plus particulièrement suspects ? demandaient-ils l'autorisation d'ouvrir un nouveau collège ? Le Parlement tenait à s'assurer de leurs sentiments politiques. Et sous quelle forme le fait-il ? En leur imposant de déclarer qu'ils professent la *doctrine traditionnelle de la Faculté*.

Il serait évidemment trop long, et d'ailleurs inutile, de rappeler ici tous les épisodes de cette longue bataille. Mais il est indispensable d'en signaler quelques-uns, particulièrement caractéristiques. Ils suffiront à montrer comment s'enracina peu à peu dans la Faculté de théologie de Paris, par réaction et comme inévitablement, la théorie dont nous étudions les progrès.

IV. — LA LUTTE CONTRE LES JÉSUITES, JUSQU'EN 1625.

Les Jésuites, en butte à l'hostilité du Parlement et de l'Université depuis leur « naturalisation » officielle par Henri II, en 1551, avaient été bannis de France en 1594, et leurs biens confisqués. Ils devaient à l'imprudencence d'un de leurs Pères, et beaucoup plus encore à la suspicion des parlementaires, d'être impliqués de complicité dans la tentative d'assassinat de Jean Chastel. Ce pauvre détraqué avait suivi les cours du collège de Clermont et entretenu quelques rapports de direction avec le régent de cette école, le P. Jean Guéret. Il n'en fallut pas davantage pour motiver une perquisition. Dans la chambre du P. Jean Guignard, bibliothécaire, on découvrit des papiers compromettants :

dientiæ, ne quis super hac materia aut libros edat, aut theses evulget et scripta, aut publice disputet et doceat in scholis sive privatim, ut occasiones omnes offensionis et querelarum præcidantur. Quam ordinationem prælegi volumus magistris et patribus singulis annis in renovatione studiorum. Romæ, 21 maii 1626 ». Texte relevé aux archives vaticanes, *Nunciatura di Francia*, vol. 420, f. 458.

notes manuscrites sur la Ligue, exaltant Jacques Clément et légitimant le meurtre des tyrans, brochures et traités dont Henri IV avait ordonné la destruction : bref, ce qu'on aurait probablement trouvé, à cette date, dans le cabinet de maint ligueur converti. Il paraît que le supérieur avait pourtant ordonné à son bibliothécaire de détruire toute cette littérature. La négligence du P. Guignard lui coûta cher : il fut pendu. Quant à ses confrères, « prestres et escolliers du collège de Clermont et tous autres soy-disant de ladite Société », ils furent sommés de vider le royaume dans les quinze jours, comme « corrupteurs de la jeunesse, perturbateurs du repos public, ennemis du Roy et de l'Etat » ; et cela sous peine, « ledict temps passé », d'être « punis comme criminels et coupables dudict crime de lèze-majesté » (1). Les parlements de Toulouse et de Bordeaux refusèrent de céder aux sollicitations de la cour de Paris et de publier un arrêt semblable ; mais les Jésuites n'en durent pas moins quitter la plupart des maisons qu'ils possédaient en France (2).

Dès le lendemain de l'expulsion de la Compagnie de Jésus, les nombreux amis qu'elle possédait dans le royaume et à Rome se tournèrent du côté d'Henri IV, pour obtenir de lui qu'il la rétablît. Le pape lui fit dire à maintes reprises qu'il considérait ce rétablissement comme la meilleure preuve que le roi pût fournir de la sincérité de sa conversion (3). Les négociations se poursuivirent pendant huit ans. En 1602, le bruit courut qu'elles étaient sur le point d'aboutir, et que des lettres patentes allaient bientôt rendre officiellement aux Jésuites leur situation dans le royaume. C'est alors que l'intérêt de l'Université fut de nouveau mis en avant, mais associé, cette fois, à la raison d'Etat (4).

(1) *Le Mercure jésuite, ou recueil des pièces concernant le progrès des Jésuites, leurs escrits et différens*, 2^e édition, Genève, 1631, t. I, p. 530.

(2) Sur l'expulsion des Jésuites en 1594, cf. FOUQUERAY, S. J., *Histoire de la Compagnie de Jésus en France, des origines à la suppression* (1528-1762). T. II, Paris, 1913, p. 379-409 ; DOUARCHE, *L'université de Paris et les Jésuites*, Paris, 1888, p. 127-143.

(3) Cf. Victor MARTIN, *Les négociations du nonce Silingardi*, Paris, 1919. (Documents).

(4) Sur le rétablissement des Jésuites, cf. FOUQUERAY, l. c., p. 411-690 ;

Deux écrits, de ton bien différent, mais d'égale hostilité à l'égard de la Compagnie, parurent coup sur coup : le *Catéchisme des Jésuites*, d'Etienne Pasquier et le *Franc et véritable discours*, d'Antoine Arnauld. Tous les historiens qui se sont occupés des Jésuites, ou même simplement du mouvement des idées au début du xvii^e siècle, en ont parlé. Il ne semble pas, cependant, qu'on ait jamais mis en pleine lumière la solidarité étroite que ces deux ouvrages établissent, d'une part entre Jésuites et ultramontanisme, de l'autre entre Faculté de théologie de Paris et gallicanisme politique. C'est précisément sur ce point qu'ils nous intéressent.

* * *

Le *Catéchisme des Jésuites* est un amer et long pamphlet, de près de six cent pages, « où se trouvent accumulés tous les arguments, mais aussi toutes les calomnies qui avaient cours contre la Société. Tous ceux qui ont écrit depuis contre les Jésuites ont puisé des armes dans ce vaste arsenal » (1). L'auteur, plus que septuagénaire, y affecte une certaine coquetterie de littérateur. Il vise à être spirituel, incisif. S'il manque son but la plupart du temps, si la forme dialoguée qu'il emploie (2) n'arrive pas à débarasser son

FÉRET, *La Faculté de théologie de Paris, Epoque moderne*, t. III, p. 63 et seq. ;
DOUARCHE, *l. c.*, p. 161 et seq.

(1) DOUARCHE, *l. c.*, p. 164. — Le livre de Pasquier a été utilisé pour des fins auxquelles n'avait pas songé son auteur. Dans l'édition que nous avons sous les yeux, celle de 1677, l'« imprimeur » avertit ses lecteurs que son dessein est « tout autre que fut autres-foys, celui de l'auteur ». En effet, Pasquier, « étant de ceux qui s'appellent catholiques romains, a voulu augmenter en l'opinion des hommes la prétendue pureté de sa religion en rejetant de ce sacré corps les Jésuites ». Lui, au contraire, il veut qu'on puisse « juger des autres membres par l'échantillon de celui cy », et voir « comme la bonne mère, Madame l'Eglise romaine,

Tient son giron puant à tous paillards ouvert ».

(2) Pasquier imagine six voyageurs qui se rencontrent à la sortie de Paris, se dirigeant les uns vers Rome et les autres vers Venise. Après avoir chevauché huit jours, ils s'arrêtent chez un gentilhomme, ami de l'un d'entre eux, qui leur donne une large hospitalité. On cause ; dans le groupe, il y a un jésuite, déguisé mais vite identifié. Le livre rapporte la conversation, qui souvent tourne à la conférence, avec maintes citations.

argumentation d'une lourdeur et d'un pédantisme presque habituels, plusieurs de ses développements sont toutefois d'un assez joli jet.

Dans le I^{er} chapitre de son livre II, Pasquier oppose nettement la soi-disant doctrine politique des Jésuites aux maximes gallicanes. « Quelque dissimulation dont le jésuite revesté ses nouveaux escrits, il reconnoit le Pape prince de tous les royaumes, tant au temporel que spirituel, parce que les papes sont pour tels reconnus dans leurs sentences décrétales... Si le jésuite doute de cet article, il est hérétique en la secte. Nostre Eglise gallicane ne creut oncques que le pape eust aucune puissance sur le temporel de nos rois » (1).

Que ces opinions de la Compagnie soient un danger pour le royaume, l'attentat de Jean Chastel l'a assez montré. Mais ce geste sacrilège n'eût-il pas eu lieu qu'il faudrait tout de même redouter ces erreurs, car elles portent atteinte à la souveraineté royale et encouragent les tendances révolutionnaires. « Les Jésuites, non contents d'avoir voulu assassiner notre roy dans les troubles, assassinent aujourd'hui par leurs plumes nostre royauté pendant la paix. Quiconque soutient dedans Rome que le pape peut transférer les empires et royaumes d'une main à autre, quand il trouve bon de ce faire, mérite un chapeau de cardinal, comme le père Robert Bellarmin, jésuite. Et qui soutient la mesme proposition dans la France est digne d'un chapeau rouge, mais non tel que d'un cardinal. Les rois meurent quand il plaît à Dieu de les appeler, la royauté ne meurt jamais. C'est pourquoy la cour de parlement de Paris, accompagnant les corps de nos rois en leurs obsèques, ne s'y trouve en habit de deuil, ains d'escarlatte : vraye remarque de la grandeur perpétuelle de la royauté... Le jésuite a esté condamné par arrest, il traïsne encore son licol, toute-fois il sera toujours jésuite, c'est-à-dire séminaire de divisions, partialités et discordes dedans nostre France (2).

Revenant sur une thèse qui lui est chère, Pasquier revendique pour nos rois l'immunité de toute censure papale quant aux effets spirituels. Nous avons dit déjà ce qu'il fal-

(1) P. 170. (Nous citons d'après l'édition de 1677).

(2) P. 425.

lait penser, à notre avis, d'une telle prétention : elle nous paraît une nouveauté, au moins dans la tradition théologique, et probablement même dans le corps des idées parlementaires. En revanche, il suit un chemin plus battu lorsque, citant un « gaste-tout jésuite », qui allègue la sainte Ecriture pour accorder au pape le pouvoir de déposer les rois, sous le prétexte que le pape est vicaire de Dieu et qu'il n'a pas moins de puissance que les prophètes de l'Ancien Testament, il s'écrie : « Ta folie me réduit en un merveilleux « accessoire, de me faire maintenant combattre l'autorité « du saint Siège ! Premièrement, si tu veux discourir cette « proposition en sens humain, où trouveras-tu qu'un roy, « établissant ses lieutenans généraux par les provinces, « leur donne en toutes choses pareille autorité qu'il a sur « ses sujets ? Et de dire que Dieu ait transmis sa toute « puissance en un homme quel qu'il soit, c'est un blas- « phème que tu commets contre sa Majesté. D'ailleurs, où « trouves-tu, sophiste, qu'il faille mandier tels exemples du « Vieux Testament pour les transplanter dedans le Nouveau ? « C'est ainsi comme toy et les tiens surprenz la conscience « d'une pauvre populace aveuglée. Que si ta raison est de « quelque mérite et effect, il nous faut aussi aujourd'huy « ramener à usage la circoncision, pour autant que l'on en « usoit dessous la loy de Moïse » (1).

De tels livres ne sont pas seulement « sophistiques » : ils compromettent la sécurité des Etats. « Je reviens à toy, « jésuite ; voyons combien dangereuse est ta proposition. « Nos rois savent ce qui leur duit pour la conservation de « leur Estat, et, comme sages nautonniers, sont contraincts « quelque fois caller la voile à la tempeste. Cela plaira pas « à un pape, qui aura d'autres considérations en sa teste ? Il « sommera nos rois de former leurs opinions sur les siennes. « Après deux et trois monitions, s'ils n'y obéissent, il voudra « procéder contr'eux par censures, et tout d'une suite mettre « divorce entre eux et leurs subjects, ou, à cause de ce, « interdire leur royaume et le donner en proye au premier « prince qui aura la force pour s'en investir. Vray Dieu !

(1) P. 428.

« en quel desarroy mets-tu toutes nos affaires ! Or appren
 « de moy, jésuite, cette doctrine : car je ne veux pas que le
 « peuple françois soit infecté de ton poison, ny aussi que les
 « estrangers lisans ton livre estiment que la majesté de nos
 « rois soit par ta venue amoindrie. Premièrement, nous
 « soustenons, et tenons pour article inviolable en la France,
 « qu'il n'est en la puissance du pape d'exercer libéralité de
 « nostre royaume au profit de qui que ce soit » (1).

Or, pour se préserver de ces opinions si périlleuses enseignées par les Jésuites, que faut-il, d'après Pasquier ? Tout simplement tenir les yeux fixés sur « cette sainte et vénérable Faculté de théologie de Paris (2). C'est parce qu'il l'a lui-même pour « fanal de sa navigation », qu'il n'a pas craint de « s'embarquer » contre les novateurs. En telle compagnie, on ne pourra lui reprocher « ny témérité, ny malice, ny folie (3). En 1554, le Parlement, « se trouvant lors assiégé des importunités de ces nouveaux frères, porteurs de deux bulles des papes Paule et Jules troisièmes, les renvoya à ceste Faculté pour sçavoir s'ils devoient estre receus dans ce royaume (4) ». La Faculté se montra défavorable à l'autorisation. Or, dit Pasquier, « ce que je trouve plus admirable en cette censure, c'est que nos théologiens pré-virent la rébellion que ces nouveaux sires devoient à l'advenir promouvoir contre nostre roy » (5). Ah ! quel contraste font avec les Jésuites ces savants docteurs de Sorbonne ou de Navarre ! Quelle sûreté de doctrine ! Et dans la prédication, quelle gravité et quelle force ! « Ouït-on jamais un jésuite deschiffrer ou expliquer, dans sa chaize en pleine église, un passage de la sainte Ecriture pour le soustenement du Saint Siège ou terrassement des hérésies de nostre temps ? Quel est le subject de leurs presches ? De déclamer contre les absens et n'édifier les presens qu'au scandale des rois et princes. D'ailleurs, depuis « tantost

(1) P. 430.

(2) P. 32.

(3) *Ibid.*

(4) P. 25.

(5) P. 32.

soixante ans qu'ils sont sur pieds », quels prédicateurs dignes de ce nom ont-ils procurés aux Parisiens? Un Aimond Auger, un Jacques Commolet, et c'est tout : « car autres ne m'en scauriez-vous nommer. Au contraire, combien en a produit la Faculté de théologie de Paris, je dy de gens doctes et de sainte vie, qui n'ont rien alteré de nostre ancienneté » (1).

Dans l'argumentation d'Etienne Pasquier, le contraste est donc bien net : d'un côté, les Jésuites, détracteurs, par la parole, de l'autorité royale et champions déclarés de la souveraineté politique du pape ; de l'autre, la Faculté, soutien des *doctrines anciennes*, que le polémiste expose à la façon des parlementaires. La sympathie et l'admiration que cet écrivain leur témoigne ne donnait guère aux Sorbonnistes le goût de le contredire. Ils le pouvaient d'autant moins que le *Catéchisme* soutenait ouvertement les intérêts de leur corps.

Analysant, en effet, les privilèges accordés aux Jésuites par Jules III, en 1550, Pasquier met en évidence le préjudice qui en résulte pour la Faculté. Depuis longtemps les théologiens s'en plaignaient. « Au lieu que par leur première « bulle ils ne pouvoient avoir collèges qu'aux universitez « approuvées, par cette cy il leur est permis d'avoir collèges « par tout ailleurs où l'on aura fondé quelques églises de « leur compagnie, qu'ils appellent, en leur jargon, Maisons : « ces mots d'églises ou moustiers offenseroyent leurs délicates « aureilles... Tous les autres ordres de religion enseignent « dans leurs monastères, diversement espendus par les pro- « vinces, leurs jeunes escoliers, puis les envoient aux uni- « versitez pour y faire le parfournissement de leurs études « et y prendre les degrez de théologie s'ils en sont trouvez « capables. Et de là vient qu'en la grande et fameuse uni- « versité de Paris, il n'y a monastère de marque qui n'ait sa « maison pour y loger les religieux que l'on veut promouvoir « à la théologie. Or voicy le commencement d'une desbauche « et mutation générale de l'ancienneté de nos universitez. « Nous ne scaavons que c'estoit de faire des religieux maistres « ès arts, et moins de leur faire prendre leurs degrez de théo-

(1) P. 32.

« logie ailleurs qu'aux universitez, esquelles on apporte
 « toutes sortes d'examens publics et rigoureux. Jules III
 « intervertit ce sage ordre en faveur des Jésuites, car il
 « voulut qu'un jésuite, quelque part qu'il eust estudié, soit
 « en une université ou ailleurs, receut gratis tous degrez de
 « Bachelerie, Maistrise, Licence, Doctorie, en quelque
 « Faculté que ce fust ; et que si on vouloit exiger de luy ce
 « que par honneste et louable coustume ou a pris d'ancien-
 « neté, toutefois il peust passer maistre ou docteur sous le
 « seul adveu de son Général et jouÿst de là en avant de tous
 « les privilèges, franchises et libertez que les autres » (1).

Non seulement les Jésuites n'alimentent point l'Université, ils lui enlèvent sa clientèle. Ils revendiquent le droit de faire « leçons » publiques. Jusqu'à leur arrivée, l'éclat des Facultés attirait de tous les pays du monde la plus belle fleur de la jeunesse, avide de s'instruire. « Auparavant leur
 « venue, l'université florissante estoit un général abord de
 « la plus grande partie des nations de l'Europe, ce que nous
 « pouvons remarquer tant par les anciennes quatre grandes
 « écoles, qui sont en la rue au foïerre que par les procu-
 « reurs des nations près du Recteur... Parloit-on de cette
 « université, on disoit que les bonnes lettres estoient venu
 « fondre de la ville d'Athènes à Rome et de Rome dans Paris.
 « Les enfants des bonnes maisons de la France, ou dès leurs
 « commencemens y estoient amenez pour apprendre, ou,
 « s'ils faisoient leurs premières estudes aux autres villes,
 « tant y a qu'en fin leur général rendez-vous estoit dans
 « Paris » (2).

Mais dès qu'on eut imprudemment permis aux Jésuites
 « d'ouvrir leurs boutiques, toute ceste noble ambition s'eva-
 « nouït en fumée. Ils se disoyent protecteurs de la religion
 « catholique. Au moyen de quoy les pères, qui ne voyoyent
 « que de la longueur de leurs nez, y envoyoyent leurs
 « enfants pour y demeurer » (3).

Si même leurs méthodes valaient mieux que les anciennes!

(1) P. 195.

(2) P. 223.

(3) P. 225.

Mais, « je vous supplie, dites moy, Messieurs, si vos enfans
 « que leur avez baillez à instruire ont rapporté quelque avan-
 « tage sur leurs compagnons au fait des lettres ou bien des
 « charges publiques. Trouverez-vous aux cours souveraines
 « quelques présidens ou conseillers, marquez à la jésuite,
 « qui ayent le devant des autres?... Aux autres collèges, en
 « les nourrissant non avec chimagrées fantasques, ains gail-
 « lardise d'esprit en notre religion ancienne, on les dispose
 « à toutes charges, tant politiques qu'ecclesiastiques » (1).

La vraie raison du succès des Jésuites, il ne faut pas la
 chercher dans la qualité de leur enseignement, mais dans sa
 gratuité. La suppression des cachets, voilà leur coup de
 maître, tout le secret de leur vogue. « Vrayment, il falloit
 « bien que Dieu nous eust esbloüy les yeux, quand première-
 « ment nous permismes aux Jésuites, non seulement de lire,
 « ains de lire gratuitement... Où avions-nous les yeux, d'es-
 « timer que ceux qui par leurs vœuz faisoyent profession de
 « pauvreté, tant en général que particulier, voulussent ou
 « peussent exercer une libéralité digne d'un monarque, qui
 « estoit d'enseigner les lettres sans rien prendre » (2).

Les bons apôtres! Ils se vantent de leur détachement;
 mais comme ils savent bien amener, par d'autres conduits,
 l'eau à leur moulin !

...Dont vient que le gain qui t'est deu ne te plaist,
 Et celui qui ne l'est, tu le prends?...

Ils ne demandent rien pour enseigner : mais personne ne
 connaît aussi bien qu'eux l'art de provoquer les largesses
 bénévoles et de faire inscrire une belle clause dans les tes-
 taments.

Or sus, dresse avec nous ce marché, je te prie :
 Fay toy payer trois fois, mais cependant oublie
 Ces présens, et aussy à ces legs ne t'attache.

Qu'on cesse donc d'admirer leur prétendu désintéresse-
 ment : ils sont « loin de soin, loin de cure, gras à lard,

(1) P. 222.

(2) P. 223.

gorgés et à leur aise », et peuvent aisément se moquer du
... pauvre maître ès arts qui criera dans sa chaise (1).

On voit quel secours le *Catéchisme* apportait à la cause de l'Université et en particulier de la Faculté de théologie. Grâce à l'arrêt de 1694, la grande école avait pu se ressaisir ; les professeurs reprenaient goût à l'enseignement, ils sentaient de nouveau « l'envie de se mettre sur la monstre » (2). Et voici qu'on parle de réinstaller à leur porte les concurrents redoutés. Béni soit donc l'auxiliaire qui proclame si fort ce que beaucoup pensent tout bas, à savoir que les Jésuites sont « comme la ratelle » dans le corps, qui ne peut augmenter de volume sans comprimer les autres organes (3), et qui leur tire sa révérence avec tant d'impertinent à propos :

*Vos ego adoro lubens, o servatoris Jesu
Felices socii, et fatui numina secli :
Omnia qui facitis gratis, discedite gratis* (4).

(1) P. 229-233. Ces vers sont la traduction de vers latins composés contre les Jésuites, peu avant sa mort, par Turnèbe. Le même reproche sera repris, en 1624, par toutes les universités de France, « jointes en cause » dans un commun procès contre la Compagnie. « Il n'y a pas plus de vérité ni d'arrêt ès offres qu'ils font maintenant de conférer les degrez et faire les promotions *gratis*. C'est un estrange *gratis*. Ils sont payez par avance. Ils n'entrent point en des collèges qu'ils ne soyent rentez par les habitans, desquels les enfans sont par eux enseignez. Et outre ce revenu ordinaire, ils savent très bien la pratique d'y faire venir et unir les bénéfices, dont ils reçoivent plus de revenu par chacun an qu'il n'en est donné en dix aux docteurs et régents des universitez. Voire mesmes de recevoir par an pour chascune de leurs classes, par le moyen de ce qu'ils font payer aux escoliers, pour les toiles et les ballets à nettoyer les classes, plus qu'il n'est receu pour aucune classe des autres collèges. Les contracts de leurs revenus, et les actes de leurs unions de bénéfices à leurs collèges, sont en si grand nombre, qu'ils ne les peuvent plus cacher et latiter. Ils font veu de pauvreté, mais les universitez, aussi bien que plusieurs religieux, par le moyen de leurs entremises et entreprises, en ont souffert et souffrent l'effect. Leurs collèges, en plusieurs lieux, sont des palais et maisons de rois et princes, tant en revenus que en beautez. Toutefois et quantes qu'il aura esté donné aux docteurs et régents des universitez pareils revenus, ils enseigneront *gratis* et donneront les degrez *gratis*, ainsi que les Jésuites se vantent de faire ». *Pour le droict des universitez jointes en ceste cause*, dans *Le mercure jésuite*, t. I, 1631, p. 293.

(2) P. 225.

(3) *Ibid.*

(4) P. 227.

Certes, la doctrine qu'Etienne Pasquier prête aux théologiens gallicans n'est pas tout à fait celle qu'ils ont enseignée « d'ancienneté ». La Faculté le remarque sans doute. Mais une rectification, pour le moment, serait au moins intempestive. Elle préfère donc se taire, et déjà son silence est une manière d'acquiescement.

Dans son *Franc et véritable discours*, Antoine Arnauld prend un tout autre ton (1). Il commence par rendre hommage aux Jésuites, « gens actifs, diligents, soigneux et courageux, auxquels la chaire a beaucoup d'obligation », et qui sont venus « en une saison pleine de difficultés ». Il avoue qu'en les rappelant, le roi contentera bon nombre de ses sujets, et notamment la plupart des cardinaux français ; ceux-ci, en effet, « les affectionnent pour beaucoup de raisons, et mêmes d'autant qu'ils supportent de grands travaux pour étendre la foi catholique » (2). Il loue la forme parfaite des demandes présentées à Henri IV par la Compagnie : « Je suis capable d'en juger : les requestes qu'ils ont présentées à Votre Majesté sont deux belles pièces, et auxquelles tout ce que les grands maîtres en cet art ont enseigné se trouve curieusement (= avec soin) observé. Certes, leur cause ne pouvoit être mieux défendue » (3). Il reconnaît sans peine le savoir théologique des Pères et leur rôle dans la lutte contre l'hérésie : « Or, que ce grand travail en l'étude de la théologie n'ait aigry contr'eux ceux de la religion prétendue réformée, il n'en faut point douter » (4). Mais une fois ce tribut payé à la justice, le grand avocat n'en est que plus libre pour montrer quel danger présente, à ses yeux, le rétablissement en France de la Société. Il ne se place, lui-même le dit, que sur le terrain politique (5).

(1) *Le franc et véritable discours au roi, sur le rétablissement qui lui est demandé pour les Jésuites* (sans nom d'auteur). Nous citons d'après l'édition de Goujet, 1762, s. 1.

(2) P. 8.

(3) P. 13.

(4) P. 14.

(5) « Je ne parleray que d'un point (car il ne faut pas abuser de l'audience

Avec une remarquable netteté, Arnauld situe le débat dans les limites exactes du nouveau droit public. Il part de cet axiome que le pouvoir royal est absolu et n'admet aucun mélange de souveraineté populaire (1). Dès lors, il n'y a plus de milieu possible : si l'on refuse au roi la complète indépendance en matières temporelles, il faut nécessairement reconnaître au pape le droit de le déposer quand il l'estime à propos. Peu importe qu'on adopte la théorie du pouvoir direct ou celle du pouvoir indirect. Arnauld les connaît l'une et l'autre, et il constate avec raison qu'elles diffèrent uniquement par la manière dont elles fondent la puissance pontificale. Cette puissance s'exerce de façon identique dans les deux hypothèses. Le pape intervient toujours directement, et son intervention échappe à tout contrôle.

Mais l'argumentation d'Arnauld devient sophistique lorsqu'il invoque l'histoire pour illustrer sa thèse. Supprimant, en effet, la pièce maîtresse de l'ancienne conception gallicane, le peuple souverain, et constatant que les Français, clergé en tête, n'ont pas tenu compte des foudres apostoliques : de celles, par exemple, que Jules II lança contre Louis XII, il en conclut que l'épiscopat, la Faculté de théologie de Paris et le peuple tout entier n'ont jamais reconnu aux censures papales le pouvoir de provoquer des effets politiques (2). Gerson, Major ou Jean de Paris auraient eu beau jeu pour lui répondre. Les censures des papes contre les rois, auraient-ils dit, peuvent très bien aboutir à des fins politiques ; elles y aboutissent même, en droit, normalement, et l'Église gallicane ne nie point que la déchéance des princes ne soit la conséquence logique, légitime, de l'excommunication. Mais encore faut-il que ces censures soient justifiées, car elles ne

d'un si grand Prince) mais certes celui-cy la mérite, si autre chose quelconque, puisqu'il y va de tout ». P. 14.

(1) « C'est Dieu seul qui établit les rois ; c'est lui seul qui les peut oster en les tirant à lui, quand bon luy semble ». Dieu veut que, « quand il nous envoie de bons rois, nous le remercions ; quand il nous envoie de mauvais, que nous l'en louions encore, et croyons qu'il le fait pour le mieux, afin que nous aimions moins le monde et que nous en sortions plus allègrement ». P. 22. Cf. aussi la critique que fait Arnauld des *Aphorismes* du P. Emmanuel Sa ; p. 32.

(2) P. 116 et seq.

produisent pas automatiquement leurs effets temporels. Pourquoi l'épiscopat, la Faculté, ont-ils soutenu Louis XII au lieu de l'abandonner? Parce que, jugeant du fait, ils ont tenu pour abusive la sentence de Jules II. Celle-ci ne pouvait être exécutée que par le peuple, seul maître du roi. Par leurs paroles, par leur exemple, ils ont éclairé le peuple, et le peuple, usant du droit de contrôle que nous lui reconnaissons, a estimé que le pape avait tort et il a refusé son concours.

En 1602, Arnauld ne pouvait plus raisonner ainsi. Il interprète mal les faits, mais son système a le mérite d'être cohérent. La Faculté de théologie n'aurait pu le réfuter qu'en repoussant la théorie de l'absolutisme, ou en admettant l'une des deux thèses ultramontaines qu'il attaquait. Ni l'un ni l'autre n'était dans ses possibilités, ou tout au moins dans ses goûts. Il lui fallut donc accepter qu'Arnauld solidarisât la tradition théologique avec ses propres idées.

Pour combattre les Jésuites sur le terrain politique, il suffisait à l'avocat de puiser dans leur littérature. Les textes compromettants s'y trouvaient en abondance. Il faut reconnaître qu'Arnauld sait les choisir et en tirer profit. Il formule d'abord, en deux mots, la doctrine qu'il prête à ses adversaires : « Le pape peut excommunier les rois, délivrer leurs sujets du serment de fidélité, et leur oster leurs sceptres, leurs couronnes et leurs Estats » (1). Que ce soit là, dit-il, l'opinion de la société, on ne saurait le nier. Pour le prouver, il exploite en particulier les ouvrages de Bellarmin, qu'il considère comme l'interprète le plus autorisé de la Compagnie, et la réponse au plaidoyer qu'il avait prononcé lui-même, en 1594, dans le procès de l'Université contre les Jésuites (2). Dans ce dernier écrit, dit-il, loin de réfuter mes imputations, les apologistes s'attachent au contraire à légitimer leurs idées. Et il cite : « Tu n'avois que faire de prouver que les « rois sont ou doivent estre seuls seigneurs temporels en « leurs royaumes, veu que le pape, comme j'ay dict, ne

(1) P. 19.

(2) Cette réponse était intitulée : *La Vérité défendue... en la cause des jésuites contre le plaidoyer d'Antoine Arnauld par Fr. des Montaignes*, Toulouse, 1595. L'auteur en était le P. Louis Richeome.

« prétend rien en ceste souveraineté, sauf à radresser comme
 « père, voire encore comme juge, ceux qui seroient pern-
 « cieux à l'Eglise. Car alors non-seulement il peut, mais
 « aussi il doit se monstrier leur supérieur pour leur bien et
 « celuy du public. Ce sauf te met en avertin et te fait rechi-
 « ner : si faut-il l'avaller, et confesser au surplus que tu n'as
 « ny raison ny conscience. Car premièrement cela est utile
 « aux princes, qui bien seurement sont retenus ou ramenez
 « aux devoirs plutost par la crainte du temporel, qu'ils
 « aiment tousjours, encores qu'ils soient mauvais, que du
 « spirituel, duquel ils ne se soucient s'ils n'ont bonne cons-
 « cience, ce qui n'advient pas toujours » (1).

En d'autres termes, les Jésuites se défendent de professer
 la doctrine du pouvoir direct ; mais ils revendiquent haute-
 ment, pour les papes, le droit de s'immiscer dans les affaires
 temporelles quand une raison d'ordre spirituel les y pousse.
 Veut-on plus clair ? Le « sieur Belarmin, et les mesmes
 « Jésuites en leurs susdites défenses, soustiennent et s'effor-
 « cent de confirmer l'extravagante commune *Unam sanctam*,
 « *De majoritate et obedientia*, condamnée en France. Or, par
 « cette extravagante, si le pape s'abuse, se desvoye et entre-
 « prend plus qu'il ne doit, les hommes néantmoins sont
 « tenus d'obéir, et Dieu seul peut le juger. De sorte qu'en-
 « cores qu'un pape avec toute l'injustice fulminast un roy...,
 « néantmoins, par la doctrine des Jésuites, personne du
 « monde ne peut prendre congnoissance de cause, elle leur
 « est interdite et réservée à Dieu seul. Et cependant il faut
 « que ce roy, au veu de tous ses subjects, voire par eux-
 « mesmes, soit despouillé de son Estat et de sa couronne, et
 « qu'en sa place entre quiconque il plaist à ceste surprenante
 « puissance d'y establir, suivant ces mots du sieur Belarmin :
 « changer les royaumes, les oster à l'un et les donner à
 « l'autre » (2).

Aux yeux d'Arnauld, les dangers de cette doctrine n'ont
 rien de chimérique. Supposons que le pape, un jour ou
 l'autre, soit inféodé à l'Espagne, ou qu'il subisse la pression

(1) P. 20.

(2) P. 25.

des Espagnols : il arguera du bien des âmes pour intervenir en France. Et alors, comment lui résister, si l'opinion des Jésuites s'est acclimatée chez-nous, si le clergé, si le peuple, se croient tenus d'assurer leur effet, sans contrôle. aux censures pontificales ? « Or, à la vérité, tant que Votre Majesté
 « et les vôtres serez bien avec les papes, le grand effet de
 « cette doctrine ne se manifesterà pas : et vous devez espérer
 « d'y être tousjours bien. Mais l'avenir est incertain ; c'est
 « pour quoy, en temps de paix, vous faites diligemment
 « travailler aux frontières. Et il est bien difficile que le Saint
 « Siège se garantisse trois fois de rang de tomber entre les
 « mains d'un partisan d'Espagne, tant il y en a grand nombre
 « entre Messieurs les Cardinaux. Et lors il faut que je vous
 « parle franchement, Sire, et sans vous flatter. La vérité est
 « que vostre couronne, vostre sceptre, vostre règne dépen-
 « droit de ce seul mot, s'il y auroit plus de vos subjects de
 « l'opinion des Jésuites que de la contraire. Et si la leur pré-
 « valoit, vous ne seriez plus rien ; si elle estoit la plus foible,
 « vous demeureriez le maistre : mais encore seroit-ce tous-
 « jours avec le sang et la ruine de beaucoup de vos subjects,
 « bons et mauvais. Et sur ce poinct Vostre Majesté doit
 « considérer que ceste doctrine de l'excommunication nous
 « est maintenant beaucoup plus périlleuse que lorsque nous
 « avions des Estats et des armées en Italie : par le moyen
 « de quoy nous pouvions secourir un pape qu'on eust voulu
 « forcer à faire quelque chose contre nous. Mais aujourd'huy,
 « un vice-roy de Naples, avec les partisans d'Espagne dans
 « Rome, tiennent le pied sur la gorge des Saints Pères, qui
 « seroient trois fois assiégés et pris devant que nous fussions
 « à my-chemin pour les secourir. Joint que Rome n'a jamais
 « reçu que du bled de Sicile, son grenier » (1).

(1) P. 54. Achille de Harlay reprendra la même argumentation, en 1604. « Louange à Dieu, Sire, de la mutuelle bien-veillance entre vous et nostre Saint Père. Dieu vous maintienne longuement en vostre couronne et lui au Saint Siège. Mais si l'aage ou l'indisposition retranchoit ses jours, et si son successeur mal animé desployoit son glaive spirituel sur vous, comme ses prédécesseurs sur les autres rois de France et de Navarre, quel regret à vos sujets de voir entre nous tant d'ennemis de cest Estat, et de conjurateurs contre vostre Majesté ! » *Remonstrance de la cour de Parlement de Paris sur*

En admettant même que l'on n'en vienne jamais à cette extrémité, le seul fait d'adhérer à l'opinion des Jésuites suffit à rendre le pouvoir royal précaire et à diminuer le prestige de la couronne. « Si les François croyoient que leur roi peust
« estre légitimement excommunié et eux délivrez du ser-
« ment de fidélité, la vérité est que... nos rois... n'auroient
« plus qu'un empire précaire, c'est-à-dire qui dépendroit de
« la bonne ou mauvaise grâce de celui qui seroit esleu par
« Messieurs les Cardinaux... Cela ne seroit plus estre roy,
« mais vice-roy, roy de nom et en effect lieutenant général,
« tels qu'estoient ces rois auxquels les Romains donnoient
« et ostioient les sceptres quand bon leur sembloit » (1).

Le *Franc et véritable discours*, tout comme le *Catéchisme*, dresse en face de l'opinion des Jésuites la tradition de la Sorbonne : « La Sorbonne a tousjours décidé, et avec elle toute l'Eglise gallicane, que c'estoit une proposition schismatique que le pape eust puissance d'excommunier nos rois ny de rien entreprendre sur leurs Majestez très-chrestiennes » (2). Mais alors que Pasquier se contentait d'invoquer cette tradition, Arnauld l'étudie. « Entre les Sorbonistes, il s'en est
« trouvé quelquefois, mais peu et rarement, qui, se laissant
« persuader aux raisons colorées de ceux qui ont fait à
« Rome des discours sur la puissance des clefs, ont voulu
« mettre en avant que les papes pouvoient excommunier les
« rois et deslier leurs subjects du serment de fidélité. Mais
« sur l'heure telles propositions, comme schismatiques, ont
« été condamnées par le corps de Sorbonne autorisé de toute
« l'Eglise gallicane, et par les arrests de votre Parlement,
« qui ont été les deux grands boucliers de vos prédéces-
« seurs » (3). Mais que ressort-il de l'examen d'Arnauld ? Une vérité dont personne ne doute, à savoir que la Faculté refusa toujours d'admettre la doctrine théocratique, celle du pouvoir *direct* : c'est elle, en effet, qui est en question dans

le rétablissement des Jésuites, faites par M. le premier Président du Harlay en 1604. Dans Le Mercure jésuite, t. 1, p. 594.

(1) P. 15.

(2) P. 17.

(3) P. 14.

l'affaire de Tanquerel, dont l'avocat se sert pour illustrer ses affirmations (1).

Sans doute, il y a la Ligue : elle fournit à Arnauld l'occasion de rechercher quelles causes ont fait, à certaines heures, vaciller la tradition. Mais bien loin de gêner son argumentation, cette ombre la sert, car il en rend précisément responsable l'infiltration, dans la Faculté, des idées jésuitiques. « J'ai dicté que la Sorbonne avoit toujours condamné ceste proposition : je l'entends jusques à ce que les Pères Jésuites ont eu instruit plusieurs escoliers aux leçons qu'ils faisoient continuellement en théologie. Car, à la vérité, en quatre-vingts et neuf, lorsque l'excommunication contre le feu roy fut apportée, et qu'on proposa en la Sorbonne sçavoir si le pape avoit ce pouvoir : aussitost les vieils docteurs... et tous les autres anciens et de la bonne paste y résistèrent vertueusement. Mais la partie estoit bien faicte : car tous les jeunes qui avoient estudié en théologie aux jésuites... l'emportèrent à la pluralité des voix, contre la parole de Dieu et toutes les maximes de France » (2). On sait, parce que nous avons dit déjà, ce qu'il faut penser d'un tel jugement. Point n'est besoin de faire appel à l'influence des Jésuites pour expliquer l'attitude de la Sorbonne ligueuse : c'est précisément alors que la Faculté restait dans sa tradition, dans une tradition qui touchait à sa fin, et que le triomphe des doctrines absolutistes allait frapper à mort.

Enfin, comme Pasquier, Arnauld invoque contre les Jésuites l'intérêt de l'Université, et presque en termes identiques. Il y ajoute, cependant, un argument original et bien à lui : l'importance, pour les étudiants, de vivre à Paris, afin de regarder de près les rouages du gouvernement et de prendre goût au « général de l'Etat » (3).

(1) P. 26.

(2) P. 18.

(3) « Auparavant qu'ils fussent venus en France, tous les beaux esprits, tous les enfants de bons lieux studioient en l'université de Paris, où il y avoit toujours vingt ou trente mille escoliers, tant François qu'estrangers. Ceste grande multitude y attiroit tous les plus doctes et célèbres hommes de l'Europe, soit pour paroistre, soit pour profiter. Les places de lecteurs publics instituées par le roi François premier estoient recherchées et retenues dix

On le voit, la Faculté de théologie devait nécessairement en venir, dès 1602, à critiquer sa propre attitude dans la question des rapports du pape et du roi sur le terrain politique. Que le clergé, en général, ne se soit pas encore rendu compte, même douze ans plus tard, des bouleversements introduits dans le droit public par la violente réaction qui suivit la Ligue, il n'y a pas lieu de s'en montrer surpris : rien n'avait spécialement attiré, jusque là, son attention sur ce point. Mais les docteurs de Sorbonne, toujours en éveil sur ces questions de doctrine, au courant de toutes les controverses, et à plus forte raison de celles où ils étaient partie, dévorèrent certainement ces deux livres et perçurent l'équivoque de leur propre situation. Peut-être, en lisant le *Catéchisme*, éprouvèrent-ils quelque gêne, car leur complicité ne s'inspirait guère que de l'intérêt. Mais le *Discours* d'Arnauld posait nettement devant eux un cas de conscience. Puisque le triomphe de la doctrine absolutiste excluait toute possibilité de recourir éventuellement à la nation, il fallait prendre parti. Pouvoir direct, pouvoir indirect, c'était tout un, au regard des conséquences, et la question se ramenait à ces termes : doit-on laisser le roi à la merci du pape, dont la bonne foi, après tout, peut être surprise et la liberté contrainte ; ou bien faut-il, pour écarter la menace de censure

ans auparavant par les lumières des lettres. En la seule saie de Cambrai se faisoit lors de plus belles et plus doctes leçons en un mois que depuis en toute l'université en un an, compris les Jésuites. Qui ont trouvé moyen de s'establiir petit à petit en toutes les meilleures villes du royaume. En ce faisant, ont couppé les sources d'où venoit ceste grande multitude d'escoliers ; et par mesme moyen ont faict cesser un autre grand bien, qui advenoit à la jeunesse estudiant à Paris, laquelle se civilisoit davantage en la langue françoise et aux mœurs, et en affection envers le général de l'Estat, qu'elle n'a faict depuis, ne sortant point des provinces ». P. 9. — Arnauld dit (p. 66) que le nombre des étudiants est tombé à trois mille, et (p. 68) que l'université attribuit sa ruine aux Jésuites. — Le même argument, tiré de l'utilité de voir de près la majesté royale et le fonctionnement des rouages du gouvernement, sera repris, deux ans après, par Harlay, dans sa harangue déjà citée. Les provinces, dit-il, « ayant la commodité près d'eux, n'envoieront plus leurs enfants en ceste ville, ce que vous jugerez de conséquence, considérant que ceux qui y sont nourris s'accoustument en leur jeunesse à voir et reconoistre les rois et les marques de souveraineté... ». *Le Mercure jésuite*. t. I, p. 598.

échappant à tout contrôle, et dont les conséquences temporelles seraient automatiques, déclarer la pleine indépendance du roi dans le domaine politique? On comprend que si la Faculté n'osa pas encore, à ce moment, définir sa doctrine, au moins ne protesta-t-elle pas en voyant Arnauld, après Pasquier, fonder sa thèse — la thèse parlementaire — sur l'autorité de la tradition théologique.

Malgré toutes les oppositions, les Jésuites triomphèrent. Au mois de septembre 1603, Henri IV signa les lettres patentes qui les autorisaient à demeurer officiellement là où ils s'étaient maintenus de fait, et à s'établir, en outre, à Lyon, à Dijon, et à « La Flèche en Anjou ». La grâce était restreinte aux lieux spécifiés, et les Pères ne devaient « dresser aucun collège ni résidence en d'autres villes ni endroits de cestui nostredit royaume, pays, terres et seigneuries de nostre obeysance, sans nostre expresse permission, sur peine d'estre deschus du contenu en ceste nostre particulière grâce ». Henri IV leur imposait, entre autres conditions, de ne rien dire ou faire contre le bien public (1).

Le Parlement n'enregistra pas ces lettres sans protester. Le 2 janvier 1604, une délégation conduite par Achille de Harlay présenta au roi les « très humbles remonstrances » de la cour. La harangue du premier président témoigne qu'il avait lu le *Discours* d'Arnauld : elle en reproduit, à peu près, tous les arguments (2). Henri IV remercia poliment les magistrats et maintint sa décision (3). Il n'y avait plus à tergiverser : l'enterinement eut lieu quelques jours après (4).

(1) *Lettres patentes du Roy Henri IV de restablissement des Jésuites...* etc. Dans *Le Mercure jésuite*, t. I, p. 585-589.

(2) *Le Mercure Jésuite*, t. I, p. 589-600.

(3) Le texte de la réponse d'Henri IV est reproduit dans BERGER DE XIVREY, *Lettres missives de Henri IV* (collection de documents inédits de l'histoire de France), t. VI, p. 182-184, sous la date du 24 décembre 1604.

(4) « Registrées, ouy le Procureur général du roi, après très humbles remonstrances faites audit seigneur. A Paris, en Parlement, le 2 jour de janvier, l'an 1604 (sic) ». *Le Mercure Jésuite*, t. I, p. 600. (Il faut lire : 1605, puisque la France avait adopté déjà le calendrier de Grégoire XIII).

Mais cette première faveur ne suffisait pas aux Jésuites : ils visaient Paris, et souhaitaient pouvoir, dans leurs maisons, enseigner librement. Ils prirent le parti de procéder par étapes. Ils atteignirent le premier de leurs buts en 1606. Des lettres du 27 juillet les autorisèrent à se réinstaller dans leur maison professe de Saint-Louis et au collège de Clermont, mais à la condition, toutefois, de n'y faire aucune « lecture publique et autres choses scholastiques : desquelles, disait le roi, ne voulons ni entendons qu'ils s'entremettent en quelque sorte et manière que ce soit, que nous n'ayons sur ce autrement fait entendre nostre volonté » (1). Cela ne tarda guère. Trois ans après, le 12 octobre 1609, ils obtenaient l'autorisation d'enseigner la théologie au collège de Clermont (2). Mais l'université veillait ; sa protestation ne se fit pas attendre, et la Faculté de théologie, la plus directement menacée, conduisit la campagne. Le 16 novembre, à une assemblée générale extraordinaire, convoquée à cet effet, « vénérable personne Maître Edmond Richer, syndic « de la Faculté, rapporta que le samedi, 7 novembre, en « exécution du mandement de M. le Recteur, les députés de « toutes les Facultés s'étoient assemblés au collège de Calvi, « pour prendre la résolution de s'opposer à l'entreprise des « Jésuites ; que le lundi, 9 de novembre, toutes les Facultés « de l'université s'étoient elles-mêmes assemblées chacune « en leur particulier et avoient séparément résolu d'em- « pêcher pareillement cette nouveauté ; et que, le même « jour, les députés de théologie avoient dressé, à la maison « de Faculté, un décret d'opposition tendant à empêcher « les Jésuites de professer publiquement la théologie ; mais « qu'afin que cette opposition eût plus de force, ils avoient « jugé nécessaire de tenir une assemblée générale le « 16 novembre, d'y appeler tous les docteurs de théologie, « en vertu de l'obéissance qu'ils avoient promise par ser- « ment à la Faculté, de faire célébrer solennellement une « messe du Saint-Esprit, et indiquer ladite assemblée par

(1) *Lettres du XXVII juillet 1606 portant permission aux Jésuites de résider à Paris, etc.* Dans *Le Mercure jésuite*, t. 1, p. 617.

(2) *Lettres du XII d'octobre MDCIX, contenant permission aux Jésuites de faire une leçon publique en théologie à Paris, ibid.*, p. 619.

« leur second bédeau chargé de montrer à chaque docteur « une lettre scellée du sceau de la Faculté et signée « de la main de M. le Doyen » (1). Après une discussion qui dut être longue, si l'on en juge par les détails du procès-verbal, il fut décidé, « d'un commun accord de tous les docteurs », que la Faculté présenterait une double opposition, au roi d'abord, « pour empêcher les Jésuites d'avoir la permission de professer », et au Parlement, pour qu'il ne procédât pas à l'homologation des lettres patentes. Il semble bien qu'un tel soulèvement impressionna le roi (2). En tout cas, les Jésuites n'insistèrent pas, et les choses en étaient là quand Henri IV tomba, le 14 mai 1610, sous le couteau de Ravailac.

En la régente, Marie de Médicis, les Jésuites possédaient une protectrice dévouée. Ils ne perdirent pas de temps (3),

(1) DUPLESSIS D'ARGENTRÉ, *Collectio judiciorum*, t. II (2^e partie), p. 3.

(2) « Les Jésuites ayans descouvert l'opposition de la faculté de Théologie et celle de l'Université, et quelque parole du deffunt Roi, abandonnèrent ceste poursuite ; paisiblement se departent de ces lettres sans plus en parler ». *Le Mercure jésuite*, t. I, p. 630. D'après le P. PRAT, *Recherches historiques et critiques sur la Compagnie de Jésus en France du temps du P. Coton*, t. III, p. 76, le recul du roi serait dû à l'intervention du cardinal Du Perron, Conservateur des privilèges de l'université.

(3) On ne manqua pas de relever cette hâte des Jésuites. Servin la leur reprocha, dans son réquisitoire de l'année suivante. Il leur avait lui-même conseillé, dit-il, « qu'ils avisassent s'il leur estoit bien séant de demander, incontinent après la mort de ce grand prince, ce qu'il avoit jugé ne leur devoir octroyer, et que de son vivant ils n'ont osé presser ». DUPLESSIS D'ARGENTRÉ, *Collectio judiciorum*, t. II, (2^e partie), p. 54. — Richelieu, dans ses Mémoires, en parle avec une ironie hautaine. Après avoir rappelé que les doctrines de quelques écrivains de la Compagnie furent cause que les ennemis des Jésuites rendirent la Société toute entière responsable moralement de l'acte de Ravailac, il ajoute : « Cette secousse, qui pouvoit ébranler les esprits plus affermis, n'abattit point tellement le courage des Jésuites qu'ils n'entreprissent incontinent d'ouvrir leurs collèges et faire leçons publiques dans Paris. Il y avoit longtemps qu'ils avoient ce dessein, mais ils n'avoient osé s'en découvrir. Ils avoient, dès l'an 1609, obtenu des lettres du Roi, par lesquelles il leur étoit permis de faire une leçon de théologie en leur collège. Ils n'avoient lors demandé que la permission de cette leçon, qui sembloit ne blesser pas l'Université, à qui tout l'exercice des lettres humaines et de la philosophie demeuroit libre. Néanmoins, s'y étant opposée, sur la créance qu'elle avoit que ces bons Pères aspiraient à plus, ils se désistèrent de leur poursuite. Maintenant que le Roi est décédé et que

et le 20 août 1610 de nouvelles lettres-patentes, de Louis XIII celles-là, leur accordèrent la faveur dont ils n'avaient pu jouir encore, et même bien davantage. Ils obtenaient le droit, en effet, d'enseigner non seulement la théologie, mais toutes les sciences, sacrées ou profanes. Les considérants de cet acte royal ne manquent pas de saveur : ils reproduisent précisément les arguments principaux d'Arnauld et de Harlay et invoquent le souci de favoriser l'Université(1).

Richer nous a conservé le récit des séances mouvementées que tint la Faculté de théologie, les 23 août et 1^{er} septembre, pour décider de son attitude. Quelques docteurs prétendaient absorber les Jésuites dans l'Université ; finalement

sa mort a tout mis en trouble, ils n'ont pas plus tôt surmonté les tempêtes qui s'étoient excitées contre eux, qu'ils poursuivent non seulement ce qu'ils avoient demandé du temps du feu roi, mais la permission, pure et simple d'enseigner publiquement dans leur collège de Clermont, et en obtiennent des lettres patentes du 26^e août ». *Mémoires du Cardinal de Richelieu*, t. I, pp. le Comte HORRIC DE BEAUCAIRE et Fr. BRUEL, 1907 (publication de la Société de l'Histoire de France), p. 88. — Le P. Prat donne sur les dessous de cette affaire des détails assez piquants. C'est le président de Thou, le grand historien, qui aurait poussé les Jésuites à introduire immédiatement leur requête. Depuis quelque temps, en effet, il tournait à la dévotion : « sa conduite était devenue presque édifiante » : il fréquentait le P. Coton et affectait une grande estime pour la Compagnie. Le nonce Ubaldini, méfiant, ne croyait guère à la sincérité de cette belle conversion ; il y démolait surtout un vif désir de capter la bienveillance de la régente. En effet, le premier Président, Achille de Harlay, parlait de résigner sa charge, et de Thou brigait la succession ... PRAT, *l. c.*, p. 320.

(1) « ... Et voyant que plusieurs habitants de nostre dite ville envoient avec grande incommodité leurs enfants étudier aux autres lieux où lesdits Jésuites font lecture publique : et qu'il est plus utile pour nos sujets que leurs enfants estudiant en nostredite bonne ville de Paris, où toutes sortes de sciences et exercices honnêtes abondent ; et le langage françois y est plus pur et plus poli qu'ailleurs ; joint qu'en estudiant ils apprennent insensiblement les formes et façons de vivre qu'il faut observer en nostre Cour et suite, et l'honneur qu'ils sont tenus rendre à nous et à nos cours souveraines, les principales desquelles sont établies à Paris ; et que notoirement ce que lesdits Jésuites ne font lecture publique en leur collège de Clermont diminue l'affluence des escoliers de l'université de ladite ville, que nous désirons restablir et remettre en son ancienne splendeur, voire augmenter, s'il est possible : Pour ces causes ... ». *Lettres du XX d'août MDCX portant permission aux Jésuites de lire publiquement en leurs collèges en toute sorte de sciences*. Dans *Le Mercure jésuite*, t. I, p. 631.

la thèse de l'opposition pure et simple prévalut (1). Les députés de l'Université et la Faculté des Arts furent du même avis. Le 3 septembre, le Recteur présenta au Parlement la requête par laquelle lui-même, au nom de l'Université, se constituait opposant à l'enregistrement des lettres royales (2). De ce long procès, qui dura huit ans et ne se termina que par un édit du conseil d'Etat, cassant tous les arrêts du Parlement et ordonnant que deux maîtres des requêtes iraient, en personne, au collège de Clermont, pour assurer l'ouverture des cours, nous ne retiendrons qu'un épisode, particulièrement intéressant pour le sujet qui nous occupe.

Les premiers débats, retardés pendant plus d'un an, s'ouvrirent le 17 décembre 1611. Ils remplirent six journées d'audience. Achille de Harlay ayant résigné sa charge, ce fut le nouveau Premier Président qui les dirigea, Nicolas de Verdun, très bienveillant pour les Jésuites. Dans son réquisoire (3), l'avocat du roi, Servin, qui remplaçait le procureur général, après avoir rappelé que le devoir de sa charge l'obligeait à « procurer ce qui va à la gloire de Dieu, au bien de l'Eglise, service du roi, assurance de sa vie et repos de son Etat », déclara que si les Jésuites persistaient dans leur poursuite, ils devraient prendre l'engagement de se conformer à l'enseignement traditionnel de la Faculté de théologie. En effet, dit-il, plusieurs de leurs maximes lui paraissaient « nouvelles et estranges, tant en la morale qu'en l'économique et politique ecclésiastique et temporelle ». Et pour légitimer l'expression de sa crainte, il cita plus d'une vingtaine de Pères dont les écrits n'étaient points « fondez en la saine doctrine tenuë par l'eschole de Paris ».

Cette doctrine de la Faculté, Servin la résumait en quatre propositions, qu'il demandait aux Jésuites de souscrire. La première concernait la vie des rois, tellement sacrée que personne ne peut y attenter jamais, « sous le titre d'autho-

(1) Jourdain, *Histoire de l'université de Paris au xvii^e et au xviii^e*; pièces justificatives, document XXXIII, p. 34.

(2) Jourdain, *ibid.*, p. 58. Cf. FÉRET, *Histoire de la Faculté de théologie de Paris. Epoque moderne*. t. III, p. 81. DOUARCHE, *L'université de Paris et les Jésuites*, p. 200.

(3) DUPLESSIS D'ARGENTRÉ, *Collectio judiciorum*, t. II (2^e partie), p. 53 et seq.

rité quelconque, spirituelle ou temporelle, pour quelque sujet et cause que ce soit, mesme pour cause de leurs meurs ou religion ». Les libertés de l'Église gallicane faisaient l'objet de la quatrième. Et voici les deux autres.

« Le second point. Que pour le bien de l'Estat, les deman-
« deurs en lettres reconnoistront, diront, enseigneront et
« escriront : qu'entre les puissances souveraines ordonnées
« de Dieu, Le roi Très-Chrestien des François ne reconoit
« autre supérieur ès choses temporelles que Dieu seul, par
« la grâce duquel il a l'entière domination sur ses sujets, et
« qu'il n'est non plus loisible aux puissances spirituelles,
« sous couleur de piété, de promouvoir ou défendre la reli-
« gion, d'empiéter sur le temporel des rois et princes chres-
« tiens, qu'aux puissances temporelles d'entreprendre sur
« les spirituelles, sous ombre d'autorité royale. Et partant,
« que les demandeurs n'enseigneront jamais sur ce sujet les
« distinctions n'agueres inventées par quelques docteurs,
« et conceus en ces termes : *directe, aut indirecte, per se,*
« *aut per accidens*; ains reconoistront que ces subtilitez
« d'eschole changent seulement les termes et non la chose,
« afin d'establiir en l'Église un pouvoir absolu, à la des-
« truction de tous les Estats séculiers, et transformer le
« pouvoir spirituel en temporel, en attribuant à la dignité
« sacerdotale une domination temporelle, à la façon du droit
« et gouvernement d'un roi. Et au contraire ils soutiendront
« pour maxime certaine, et non problématique, qu'aucune
« puissance ni autorité ne peut déposer, suspendre ni
« priver le roi de son royaume, soit pour s'en saisir ou pour
« l'exposer en proye.

« Le 3^e point. Que les demandeurs pareillement enseigne-
« ront, diront et escriront : que tous les sujets du roi, tant
« ecclésiastiques que séculiers, lui doivent l'obeyssance, telle
« que Nostre Seigneur Jésus Christ, estant fait homme, l'a
« renduë aux empereurs et magistrats, naissant et mourant,
« et ainsi qu'il l'a ordonné par ce commandement : *Rendez*
« *à César ce qui est à César et à Dieu ce qui est à Dieu*; ayant,
« conformément à cela, déclaré que son royaume n'estoit
« point de ce monde, et que s'il en eust esté, ses gens eus-
« sent combattu pour lui. Et que ces paroles, comme aussi

« celles de S. Paul aux Romains, chap. 13, *Que toute dme*
 « *soit sujette aux puissantes supérieures qui sont en estat,*
 « ne contiennent pas un précepte, déclaration ni exemple
 « seulement pour un temps auquel les forces temporelles
 « manquoient aux Chrestiens (ainsi que l'un des principaux
 « de la Société des demandeurs l'a escrit) ains obligent
 « universellement et pour toujours toutes personnes ecclé-
 « siastiques et laïques. Et partant iceux demandeurs sous-
 « tiendront qu'il faut suivre ceste règle tenuë par les
 « apostres et par les vrais chrestiens leurs imitateurs,
 « lesquels, tant lors qu'ils estoyent en petit nombre qu'après
 « qu'ils ont esté multipliez, ont obey aux empereurs et rois
 « ès choses temporelles, mesmes aux infidèles et hérétiques
 « persécuteurs. Et en conséquence iceux demandeurs en
 « lettres promettrent et assureront d'enseigner, dire et
 « écrire : Que nulle puissance, quelle qu'elle soit, non pas
 « mesmement l'Eglise, assemblée en concile ni autrement,
 « n'a droit de dispenser ni d'absoudre les sujets du roi du
 « serment de fidélité et obéissance qu'ils lui doivent par
 « toute sorte de droit, divin, naturel et humain » (1).

Le Premier Président demanda aux Jésuites s'ils acceptaient les conclusions du ministère public. Ils répondirent d'abord évasivement. « L'un d'eux, que l'on disoit estre le Provincial de France, répondit qu'entre leurs statuts il y en a un qui les oblige à suivre les règles et loix du lieu où ils estoyent, tant qu'ils y demeuroyent ; et lut ce passage dans un livre qu'il tenoit en mains » (2). A quoi leur avocat, Montholon, ajouta que ses clients s'obligeaient forcément à « l'observation de la doctrine de Sorbonne », puisque leurs têtes en répondaient (3). Mais le Parlement voulait un engagement formel. Il « appointa » les parties, tout en interdisant aux demandeurs toute « fonction de scholarité » ; mais il exigea d'eux l'adhésion immédiate et sans réserve aux soi-disant maximes de la Faculté (4). Les Jésuites finirent par

(1) DUPLESSIS D'ARGENTRÉ, *Collectio judiciorum*, t. II (2^e partie), p. 54.

(2) *Le Mercure jésuite*, t. I, p. 667.

(3) *Ibid.*

(4) La Cour, sur l'enterrinement des lettres, appointe les parties au Conseil ... Ordonne que le provincial, et ceux de la compagnie des deman-

obéir et, le 22 février 1612, ils signèrent, au greffe de la Cour, la déclaration qu'on leur imposait (1).

Ce n'était donc plus seulement des auteurs privés, si représentatifs fussent-ils, qui identifiaient, — qui confondaient, — les idées politiques des théologiens gallicans et celles des parlementaires. Un acte public, une sentence en forme, consacrait cette confusion, et l'on peut dire, vu les circonstances, avec la complicité officielle de la Faculté. En effet, celle-ci était plaignante ; elle assistait aux débats dans la personne de ses représentants qualifiés ; la Cour lui

deurs qui l'assistent à l'audience, souscriront présentement la soumission faite par leur provincial de se conformer à la doctrine de l'école de Sorbonne, même en ce qui concerne la conservation des personnes sacrées des rois, manutention de leur autorité royale et liberté de l'Église gallicane, de tout temps et ancienneté gardées et observées en ce royaume... cependant a fait et fait inhibition et défenses aux demandeurs, de rien innover, faire et entreprendre contre et au préjudice des Lettres de leur rétablissement et de l'arrêt de vérification d'icelles, s'entremettre par eux ou personnes interposées de l'instruction de la jeunesse en cette ville de Paris, en quelque façon que ce soit, et d'y faire aucune exercice et fonction de scholarité, à peine de déchéance du rétablissement qui leur a été accordé, dépens réservez. Fait en Parlement, le 22 décembre 1611. Signé. Du Tillet ». DUPLESSIS D'ARGENTRÉ, *l. c.*, p. 58. — La défense d'enseigner par « personnes interposées » n'était pas une simple clause de style : « Ils faisoient enseigner par des maîtres gagés les pensionnaires qu'ils avoient permission de tenir en leur maison ». *Mémoires du Card. de Richelieu*, t. 1, p. 180.

(1) « Aujourd'hui sont comparus au greffe de la Cour le Père Christophe le Baltazard, Provincial de la Compagnie de Jésus en la province de France, et les Pères Barthélemy Jacquinet, supérieur de la maison S. Louis en cette ville de Paris, Alexandre-Georges Fronton Duduc, Jacques Sirmod (sic, = Sirmond) et François Taconius de ladite Compagnie, assistez de M. Léon Sibour, procureur en Parlement, leur procureur, qui ont assisté à l'audience de la cause sur laquelle est intervenu l'arrêt de ladite Cour du 22 décembre dernier, donné entre les Pères Jésuites du Collège dit de Clermont de cette ville de Paris, demandeurs à l'entérinement des Lettres patentes du Roy du 22 d'août 1610 d'une part, et les Recteur, Doyen, Syndic, Procureurs et suppôts de l'Université de Paris, défendeurs et opposans d'autre ; lesquels obéissant audit arrêt déclarent qu'ils sont conformes à la doctrine de l'école de Sorbonne, même en ce qui concerne la conservation de la personne sacrée des Rois, manutention de leur autorité royale, liberté de l'Église gallicane, de tout temps et ancienneté gardées et observées en ce royaume, dont ils ont requis acte et signé. Fait en Parlement le 22 février 1612 ». DUPLESSIS D'ARGENTRÉ, *l. c.*, p. 58.

donne gain de cause et humilie ses adversaires ; mais sur quoi l'arrêt repose-t-il surtout ? Justement sur cette confusion même. Accepter un tel jugement, en triompher, n'était-ce pas reconnaître la justesse de ses considérants ?

Quand il s'agit d'une personne morale, d'une assemblée délibérante, on peut légitimement parler d'attitude officielle. Une fois adoptées, en effet, les décisions engagent tout le corps, comme tel. Mais souvent la majorité qui les vote n'est pas de beaucoup supérieure en nombre au parti d'opposition. Dans la Faculté de théologie de Paris, au cours de la première moitié du xvii^e siècle, tous les maîtres ne partageaient point les mêmes tendances, et beaucoup ne penchaient pas, en matières politiques, vers le gallicanisme intégral. Quelques docteurs professaient, au contraire, des opinions plutôt ultramontaines, et il leur arriva parfois de rallier à eux les hésitants et de faire prévaloir leur point de vue. Arnauld parlait déjà, en 1602, des « jeunes qui avoient étudié en théologie aux Jésuites » (1), et Harlay, deux ans après, revenait sur le danger que constituait, à ses yeux, cette nouvelle génération de Sorbonnistes, imprégnés de l'esprit de la Compagnie (2). Richer se plaint d'eux dans le récit qu'il nous a laissé des séances où la Faculté décida, en 1610, de s'opposer, devant le Parlement, à la reprise des cours au collège de Clermont. Le 23 août, ils entraînent même la majorité : trente-deux voix contre vingt-huit ; à la seconde réunion, le parti adverse ne l'emporta que grâce à la vigueur du doyen et de Richer lui-même (3).

(1) Cf. plus haut, p. 21.

(2) « Lors de leur établissement, ils n'avoient point de plus grand adversaires que la Sorbonne ; à présent elle leur est favorable : parce qu'un monde de jeunes théologiens ont fait leurs études en leurs collèges. Les autres escoliers feront le semblable, s'avanceront et pourront estre admis aux premières charges, dedans vos parlemens, tenant la mesme doctrine, se soustrairont de vostre obeysance, laissant perdre tous les droits de vostre couronne et libertz de l'Église de France ». *Le Mercure jésuite*, I, p. 592.

(3) Et encore le parti favorable aux Jésuites publia-t-il une protestation. On en trouvera le texte, à la suite du récit de Richer, dans JOURDAIN, *Histoire de l'université de Paris*, pièces justificatives, p. 35.

Sans doute est-il excessif d'attribuer cette situation uniquement à l'influence des Jésuites. Plusieurs des docteurs hostiles aux idées parlementaires ne sortaient pas du collège de Clermont. C'est aussi dans la tournure d'esprit des hommes, et dans la nature particulièrement délicate du problème en question, qu'il convient de chercher l'explication des divergences.

On peut dire que pendant vingt-cinq ans, de 1605 environ à 1630, deux chefs de parti également de premier plan, mais de caractère et d'inspirations toutes différentes, représentent les deux tendances entre lesquelles la Faculté oscilla : Edmond Richer, l'ami du Parlement, le gallican outrancier, le particulariste intransigeant ; et André Duval, le familier de la nonciature, continuellement effrayé par la menace d'un schisme, et prêt à tout abandonner des traditions nationales pour identifier plus sûrement sa doctrine avec la théologie de l'Église universelle. Autour de ces deux chefs, les docteurs se groupent suivant leur passé, leur éducation, leur tempérament. Les écrits du temps leur reprochent fréquemment de se laisser guider par des calculs personnels. Le plus souvent, toutefois, un souci plus haut les inspire : celui de la vérité doctrinale et de l'intérêt de la Faculté. Car on ne peut nier que deux grandes passions aient animé la plupart des Sorbonnistes du xvii^e siècle, l'amour de l'Église et celui de leur maison. Mais tous n'ont pas des idées aussi nettes, aussi arrêtées, que Duval et Richer. A partir de 1608, le plus grand nombre incline vers la tradition ; il retrouve le culte de Gerson, d'Almain, de Major ; il reste fidèle au concile de Constance ; il souhaite maintenir à l'enseignement parisien ses caractéristiques et comme sa physionomie propre. Mais il veut aussi, et surtout, demeurer catholique. Et ces deux préoccupations, tour à tour dominantes, expliquent les fluctuations de la majorité et permettent de comprendre pourquoi la Faculté présente, à cette époque, un aspect si mouvant.

De tous les docteurs de la première moitié du xvii^e siècle, Edmond Richer est sans conteste le plus célèbre ; c'est aussi celui qui exerça sur la Faculté l'influence la plus consi-

dérable. Ses ennemis se sont plu à railler ses origines ; aujourd'hui, nous lui en ferions plutôt un titre de gloire. Il était né en 1560, dans le diocèse de Langres. Dut-il mendier son pain, dans son enfance, comme on l'a prétendu ? Peu importe. En tout cas, la passion d'étudier le poussa vers Paris ; il y vint à pieds, riche de deux écus et d'un habit neuf en gros drap, qu'il devait à la générosité du président Hainault. Il se plaça comme domestique au collège du Cardinal-Lemoine, où on lui permettait d'assister aux cours après qu'il avait récuré ses chaudrons. Son intelligence, son énergie, ses succès, le signalèrent à l'attention d'un docteur qui tenait une pension d'étudiants. Il le prit chez lui. Richer devint maître ès arts ; il régenta à Angers, à Paris ; docteur de Sorbonne en 1592, il retourna au collège du Cardinal-Lemoine en 1595, mais pour y remplir, cette fois, les fonctions de Grand-Maitre (1). En 1601, le Parlement le nomma censeur pour la visite et la réforme de tous les collèges de l'Université (2). Le 2 janvier 1608, les théologiens l'éluèrent syndic. Richer était dès lors le personnage le plus important de toute la Faculté. En effet, « le doyen avait les honneurs de préséance, le syndic avait l'influence réelle. A lui appartenaient l'administration et la surveillance. Il proposait les mesures dans les assemblées générales ; il veillait à leur exécution ; il faisait les réquisitions et examinait les thèses ; il dressait les actes et rédigeait les conclusions. La Sorbonne délibérait, mais le syndic proposait le sujet de la délibération, et les délibérations, quand elles devaient avoir une suite pratique, ne pouvaient être efficaces que par l'action du syndic » (3).

Toutefois Richer n'avait pas attendu l'année 1608 pour exercer sur ses collègues une action profonde. Au collège du Cardinal-Lemoine, comme dans ses fonctions de censeur de l'Université, il s'était révélé un esprit puissant et un organisateur de premier ordre (4). Austère pour lui-même,

(1) Cf. Ed. PUYOL, *Edmond Richer*, 1876. t. 1, p. 51-86. FÉRET, *Histoire de la Faculté de théologie de Paris, Epoque moderne* t. IV, p. 1 et seq.

(2) PUYOL, *l. c.*, p. 86-95. JOURDAIN, *Histoire de l'Université de Paris*, p. 56.

(3) PUYOL, *l. c.*, p. 116.

(4) Sur l'état lamentable, à tous points de vue, où le collège était tombé

payant d'exemple, d'un désintéressement absolu (1) et d'une volonté de fer, il parvenait, partout où il passait, et en dépit des difficultés, des haines et des procès (2), à imposer, avec une implacable rigueur, la discipline, le travail, les bonnes mœurs; au besoin, il savait aussi restaurer les finances (3). Ses écrits lui valaient la considération des docteurs. Quant à ses idées théologiques et politiques, il en poursuivait la diffusion avec la ténacité d'un sectaire (4).

Or ces idées reflétaient le gallicanisme le plus radical. Richer eut pour la tradition de Sorbonne un culte violent. On l'a accusé de palinodie, parce qu'il fut ligueur, qu'il vota la déchéance d'Henri III, et qu'il soutint passionnément Henri IV aussitôt après sa victoire (5). Ce jugement ne nous paraît pas sans appel. Richer était trop rigide pour tourner au premier vent des succès. Il était aussi trop lucide pour ne pas apercevoir, quand il connaîtrait la tradition, le bouleversement introduit dans les conceptions de droit public par le triomphe des idées absolutistes. C'est lui qui a donné la première édition complète des œuvres de Gerson, augmentées de quelques traités d'Almain, de Pierre d'Ailly et de Major. Elle parut seulement en 1606; il y travaillait depuis longtemps; mais jusqu'en 1592 il ne s'était pas encore familiarisé avec la pensée des grands ancêtres (6). Quoiqu'il en

pendant la Ligue et la manière dont Richer le remonta, on trouvera de fort intéressants détails dans PUYOL, *l. c.*, p. 80-84. Sur l'Université en général, au moment où Richer fut nommé censeur, et les obstacles qu'il rencontra, cf. *ibid.*, p. 86 et seq., et JOURDAIN, *l. c.*, chap. 1^{er}.

(1) Les Jésuites ont accusé Richer d'être près de ses intérêts, sous le prétexte qu'il postula un canonicat à Notre-Dame. Puyol donne, au contraire, de son désintéressement des preuves indiscutables. *Ibid.*, p. 85.

(2) « Il ne recula jamais devant un procès et ne se fit faute, en aucune circonstance, d'user du ministère des officiers de justice. Il aimait à dire que Caton avait été cité quarante-quatre fois devant les juges. Nous ne savons s'il ne dépassa point Caton ». PUYOL, *l. c.*, p. 83.

(3) Cf. PUYOL, *l. c.*, p. 84.

(4) On trouvera la liste de ses trente-cinq ouvrages, dont beaucoup sont demeurés inédits, dans PUYOL, *l. c.*, t. II, p. 420-432.

(5) Cf. PUYOL, *l. c.*, t. I, p. 96.

(6) « ... Neque tum temporis, propter ætatem et rationem mei baccalau-reatus, alii quam scholasticorum libri et controversiarum Bellarmini nobis

dise, il resta pourtant dans leur ligne. Pendant les troubles, en effet, il pouvoit voir dans le peuple, tout comme eux, le dépositaire de la souveraineté (1). Plus tard, quand il lui fallut se passer du peuple et choisir entre les deux seules alternatives désormais possibles, le pouvoir immédiat et incontrôlable du pape en matières temporelles ou l'indépendance absolue du roi, il se décida suivant ce qu'il croyait être l'esprit de ses maîtres : il choisit la théorie de l'indépendance ; il le fit tout de suite, irrévocablement, et pendant toute sa vie il lutta pour propager cette opinion.

C'est évidemment pendant les années de son syndicat que son activité dans ce sens fut surtout féconde. Il n'accepta les suffrages de ses pairs qu'à une condition : « que tous les docteurs promissent de travailler avec lui pour recouvrer et rétablir l'ancienne discipline de la Faculté, qui était tout à fait abâtardie : à quoi toute la compagnie s'engagea par promesse » (2). Il fit ensuite décider que tous les candidats prêteraient serment d'observer les règlements de l'Université (3). La première condition du succès était de bien connaître les droits et les devoirs de chacun : Richer se mit donc à dépouiller les archives de la Faculté, à les analyser, à les classer (4). A ce contact, son ardeur pour la tradition s'échauffa encore : coutumes, doctrines, esprit, il admira tout et rêva de tout restaurer (5).

paterent, atque omnes ecclesiarum et scholarum cathedræ vix quidquam aliud præter absolutam papæ monarchiam, præsertim in regibus hæreticis et fautoribus hæreticorum abdicandis personarent ... ». Ed. RICHER, *Hist. acad. paris.*, cité par PUYOL, *l. c.*, p. 74, note 1.

(1) Et il le vit en effet. Cf. une lettre du cardinal Du Perron à Casaubon, du 10 avril 1612. « ... L'an mil cinq cents quatre-vingt onze, au mois d'Octobre, il soustint publiquement en Sorbonne que les Estats du Royaume estoient indubitablement par dessus le Roy ... » *Les ambassades et négociations de l'Illustrissime et Révérendissime Cardinal Du Perron*, publiées par CÉSAR DE LIGNY, 1623, p. 696.

(2) ED. RICHER, *Histoire du syndicat d'Edmond Richer*, cité par PUYOL, *l. c.*, p. 117.

(3) « Requirente M. Richer, syndico, Facultas decrevit, die 15 januarii, ut licentiandi, etiam absentes, jurent et obsignent articulos parisienses ». DUPLESSIS D'ARGENTRÉ, *Collectio judiciorum*, t. II, 2^e partie, p. 1.

(4) PUYOL, *l. c.*, p. 118.

(5) Même la vieille coutume, tombée en désuétude, d'offrir des banquets à

La Faculté connaissait depuis longtemps les tendances de Richer ; mais la plupart des docteurs ne les partageaient pas. Les événements du xvi^e siècle avaient déplacé les préoccupations : aux yeux des théologiens de Paris, la tâche principale ne consistait plus, comme au xv^e siècle, à défendre les rois de France contre les entreprises pontificales, mais au contraire à mettre en valeur les droits du Saint-Siège, à renforcer, notamment, l'idée de primauté, que l'hérésie battait en brèche. La nécessité de s'unir contre un adversaire commun, l'acharnement des réformateurs huguenots, avaient amené la Faculté à se serrer auprès du pape et de son nonce. L'esprit ardemment catholique qui soufflait au temps de la Ligue avait pu s'éteindre dans d'autres milieux : il animait encore la Sorbonne (1). D'autre part, les ouvrages des anciens docteurs gallicans étaient à peu près oubliés ; on en connaissait le titre, on ne les lisait plus. En revanche, on dévorait les écrits récents des théologiens d'outre-Monts. Beaucoup méditaient Bellarmin comme un cinquième évangile (2). Mais si la tradition de l'école parisienne s'éteignait, aucun programme net, aucune formule ne la remplaçait : chacun devait construire son propre système. La vigoureuse intervention de Richer se produisit donc à un moment propice, où les esprits flottaient et s'éparpillaient. Elle porta rapidement ses fruits.

« Dans la Faculté de théologie de Paris, le syndic avait un rôle propondérant ». C'était lui qui veillait à la défense des intérêts de la Compagnie, au maintien de sa doctrine et de sa discipline ; il devait déférer devant elle tous les

l'occasion de la soutenance des thèses : « Die ultima julii (1608) ut renovarentur et inserentur huic conclusioni statuta anni 1560, 30 julii, quo ordinatum est ut servaretur mos antiquus, scilicet quod quilibet responsurus de sorbonica veniret ad priorem sorbonicum in collegium Sorbonæ ad conferendum positiones, et dabit cœnam priori ... Et die actus sorbonici jentaculum ... » DUPLESSIS D'ARGENTRÉ. *l. c.*, p. 2.

(1) PUYOL, *l. c.*, p. 125-130.

(2) C'était le cas de Richer lui-même, avant 1592 : « Fateor, inquam, me his publicis vocibus ac testimoniis percitum, illa ipsa quæ a magistris theologiae in concionibus et in libro quinto Bellarmini de Romano pontifice frequenter doceri et inculcari audiebam, pro quinto evangelio tum coluisse ». RICHER, *Hist. acad. paris.*, cité par PUYOL, *l. c.*, p. 71, note 1.

ouvrages, tous les actes qui paraissaient contraires à ses traditions et aux dogmes de la religion catholique (1). Richer exigea d'abord que toutes les délibérations de la Faculté fussent consignées par écrit, et depuis son entrée en charge l'assemblée eut des registres scrupuleusement à jour (2). En même temps, il fixa son attention sur l'enseignement et les examens. A sa demande, la Faculté décida « que les bacheliers en théologie seraient tenus d'apporter leurs thèses au syndic un mois avant le jour fixé pour la soutenance, afin qu'il eût le temps de les examiner avec plus de soin que par le passé. Richer fit avertir en même temps les candidats que l'état présent des affaires du royaume demandait beaucoup de circonspection; que la nécessité où l'on était de tolérer les huguenots en France pour jouir de la paix, selon les édits du roi, imposait la nécessité de ne point scandaliser mal à propos les adhérents de la religion nouvelle, et de ne leur donner aucune prise sur la religion catholique; qu'en conséquence il fallait éviter plus que jamais les sentiments extrêmes et s'attacher aux maximes de l'Église gallicane et de l'université de Paris, puisque l'une et l'autre avaient eu la sagesse de n'accorder ni trop ni trop peu à la puissance du pape » (3).

Richer ne déguisait pas sa volonté de mener campagne contre les « fausses doctrines », et par ce terme il entendait surtout les théories qui exaltaient l'autorité pontificale au détriment du pouvoir royal ou conciliaire (4). Mais il prenait soin de ne pas sortir de la voie régulière. L'article 23 des statuts de la Faculté imposait au syndic l'obligation de veiller à ce qu'on ne disputât rien contre la doctrine chrétienne, la tradition ou les droits du roi de France (5).

(1) JOURDAIN, *Histoire de l'université de Paris*, p. 47.

(2) *Id.*, *Ibid.*

(3) *Id.*, *ibid.*

(4) « Richer résolut de ne permettre pas durant son syndicat qu'aucun bachelier soutint quelque proposition contraire aux maximes de la Sorbonne; et si aucun l'entreprenait, le syndic bilfait la thèse ». Ed. RICHER, *Histoire du syndicat d'Edmond Richer*, cité par PUYOL, p. 131, note 1.

(5) « Nihil a doctrina christiana alienum, nihil contra patrum orthodoxorum decreta, nihil contra regis regnique gallici jura et dignitatem disputetur aut proponatur : si secus fecerint, et syndicus et præses et res-

Les candidats avaient juré d'observer cette règle. Richer prétendait la faire appliquer. Les partisans des thèses gallicanes obtenaient toujours le *placet*, leurs adversaires jamais. Hardi et imperturbable, son règlement en main, le syndic étouffait toute voix qui s'élevait en faveur de l'hégémonie papale ou pour la défense du pouvoir même indirect ; les autres pouvaient librement se faire entendre (1). On l'accusait de partialité ? « Il expliquait clairement, théologiquement, les positions de doctrine qu'il acceptait et celles qu'il réprouvait, et la Sorbonne ne pouvait ou n'osait lui infliger un blâme » (2). Ainsi un chef s'était révélé, des troupes le suivirent ; Richer créa un esprit, forma un parti, qui lui survécurent. Dans toutes les initiatives contre les Jésuites, dans toutes les censures portées, à cette époque, contre des écrivains de la Compagnie, on retrouve toujours Edmond Richer (3). C'est lui qui rapprocha la Faculté du Par-

pendens extra ordinem puniantur ». *JOURDAIN, l. c.*, pièces justificatives, p. 14. — Le Parlement tenait, du reste, la main à l'observation de ce règlement. Un augustin, le P. Florentin Jacob, avait soutenu, en 1595, des propositions ultramontaines dans sa « grande ordinaire », sous la présidence du docteur Thomas Blanzv ; le 19 juillet, la Cour condamna Jacob à « estre conduit des prisons de la Conciergerie en la grande salle de Sorbonne, en laquelle les Doyen, Syndic, docteurs, licenciés et bacheliers seront assemblés au son de la cloche, et illec estant teste nue et à genoux, assistant ledit Blanzv teste nue et debout, dire et déclarer que témérairement et indiscrettement il a composé et publié lesdites positions, pour estre disputées et par lui soutenues en sondit acte de grand ordinaire, dont il se repent, et en demande pardon à Dieu, au Roi et à Justice ». *DUPLESSIS D'ARGENTRÉ, Collectio judiciorum, t. II, p. 532.*

(1) « Quotiescumque baccalaurei Facultatis aliquid in suas positiones placitis Facultatis contrarium congeriebant, id Richerius expungebat, rugiente ac tumultuante Andrea Vallio ». *RICHER, Hist. acad. paris.*, cité par *PUYOL, l. c.*, p. 130, note 2. Nous parlons d'André Duval un peu plus loin.

(2) *PUYOL, l. c.*, p. 131. — On peut voir un exemple de la manière correcte et habile dont Richer se défendait, dans le procès-verbal de la séance de Sorbonne du 2 octobre 1610. C'est Richer qui prend l'offensive : un jésuite s'est plaint à certains docteurs que le syndic avait rayé telles propositions de la thèse d'un bachelier ; il tient à s'expliquer, et ses collègues approuvent ce qu'il a fait. *DUPLESSIS D'ARGENTRÉ, l. c.*, t. II, 2^e partie, p. 15-18.

(3) Dans son *Historia academix parisiensis*, Richer ne cache pas qu'il mène contre les Jésuites une lutte implacable ; mais il proteste qu'il n'a en

lement; c'est lui qui fraya la voie au gallicanisme intégral, dont le triomphe définitif, en 1663, dut faire tressaillir ses cendres.

Il est vrai, Richer ne fut pas toujours suivi par la majorité des docteurs. En 1612, il suscita même une telle opposition que la Faculté lui enleva sa charge. Son gallicanisme, en effet, ne se cantonnait point dans le domaine politique. Sur le terrain de la constitution de l'Eglise, Richer s'avance très loin, jusqu'aux limites du schisme, si même il ne les franchit pas. Outrant les théories conciliaires du xv^e siècle, il n'attribue guère au pape, dans son *Libellus de ecclesiastica et politica potestate*, d'autre rôle que celui d'un simple fondé de pouvoir, d'un délégué de l'épiscopat (1). On se rappelle que les conciles provinciaux d'Aix et de Sens condamnèrent cet opuscule; et c'est à la suite de cette condamnation, et sous la pression de la nonciature, que la Faculté déposa son syndic (2). Encore ne s'y décida-t-elle pas sans

vue que l'intérêt de la Faculté et de l'Université en général, et que la conduite des Pères le met dans l'état de légitime défense : « Cæterum, quia Jesuitæ nomini meo quantum valuerint, me vivo, certatim detrahere annexi sunt, neque dubito quin, ubi ad vitam meliorem transiero, istos suas ingeminat conatus, hic coram Deo et hominibus protestor me nullam aliam ob causam illis obstitisse quam ut parisiensis academïæ et scholæ sorboniæ ab illarum oppressione et factionibus, cum moderamine inculpatae tutelæ, vindicarem; deinde ut catholicam veritatem de justa Ecclesiæ et potestatum seculi auctoritate, quam illi omni via et molimine evertunt, quantum in me situm esset liberam assererem, solo rectæ conscientïæ impulsu... etc. » Cité par PUYOL, *l. c.*, p. 146, note 1. — Richer n'avait d'ailleurs contre les Jésuites aucune rancune ancienne et personnelle : tout se ramenait à une opposition d'idées. En 1592, lorsqu'ils furent chassés, et que lui n'avait point encore nettement pris parti pour le gallicanisme, il signa une pétition pour leur maintien. Il l'a raconté lui-même dans le même ouvrage, dont on trouvera un long extrait dans PUYOL, *l. c.*, p. 158-162.

(1) PUYOL, *l. c.*, ch. IV, *Le Libellus*, t. I, p. 217-271.

(2) Le Parlement s'inquiéta fort de cette action de la nonciature. Le 1^{er} mars 1612, il convoqua le Doyen et un certain nombre de docteurs, et leur ayant fait prêter serment, « la main au pis », de dire toute la vérité, les interrogea sur les rapports qu'entretenait avec eux l'auditeur Scappi. Après quoi, il délégua le président Potier pour « aller vers le Roi et la Reine Régente démontrer les allées et venues de l'Auditeur de Monsieur le Nonce du Pape chez les docteurs de la Faculté de théologie, pour leur persuader de censurer lesdits traitez..., et remontrer audit seigneur Roy et à ladite Dame

peine : il fallut que la reine lui envoyât de pressantes lettres de jussion. Mais ce n'est pas sur la question des pouvoirs politiques du pape que Richer fut battu. Du reste, il ne faut pas l'oublier, pendant cette première moitié du xvii^e siècle, la Faculté, divisée, tâtonne encore ; on y chercherait en vain une majorité stable. Mais l'autorité du célèbre docteur était trop grande, son influence trop profonde, pour cesser avec ses fonctions officielles. Après 1612, bien plus qu'avant 1608, et presque autant que pendant la période de sa domination, Richer demeura chef de parti, chef écouté et redouté ; si bien que jusqu'à sa mort, qui survint en 1634, et même longtemps après, les écrits du temps donnent son nom aux tenants des thèses gallicanes : ils les appellent les *Richéristes* (1).

Aux adversaires de ces thèses ils appliquent souvent l'épithète de *Duvalistes*. Avec raison. Presque chaque fois que Richer signale, dans son *Historia academiæ parisiensis*, ou dans l'Histoire qu'il a écrit de son propre syndicat, une opposition à sa politique, il en attribue l'initiative à Duval (2). Et selon le jugement de son meilleur biographe, qui n'est pas toujours tendre pour lui, si « Richer est violent, passionné et rancuneux, il n'est pas inexact. On peut s'en rapporter à son témoignage quand il s'agit des faits (3) ».

Par le caractère aussi bien que par les idées, André Duval était tout l'opposé de Richer. Apprécié de saint François de Sales, qui vantait la distinction de son savoir,

Reine la conséquence de telles menées extraordinaires, qui ne peuvent tendre qu'à division des sujets du Roy et à troubler l'Estat, afin qu'il plaise audit seigneur Roy et à ladite dame Reine y pourvoir par remèdes convenables ». DUPLESSIS D'ARGENTRÉ, *l. c.*, p. 61.

(1) Dans les nombreuses lettres de nonces que nous avons eu l'occasion de parcourir, c'est toujours sous ce nom que sont désignés les docteurs gallicans de cette époque, *i richéristi*.

(2) Le premier de ces deux ouvrages est resté inédit ; le manuscrit en est conservé à la Bibliothèque Nationale de Paris ; le second est devenu assez rare. On trouve, de l'un et de l'autre, de nombreux extraits dans l'ouvrage souvent cité de PUYOL.

(3) PUYOL, *l. c.*, t. 1, p. 42.

l'intégrité de ses mœurs, et qui le déclarait universellement propre à la conduite des âmes (1); directeur de conscience et biographe de M^{me} Acarie (2); confesseur de saint Vincent de Paul, auquel il suggéra l'institution des Prêtres de la Mission, et qui fit placer son portrait dans une des salles de Saint-Lazare, André Duval a laissé le souvenir d'un mystique et d'un saint. « Si la Sorbonne moderne, a-t-on écrit, pouvait avoir son saint, Duval mériterait entre tous d'être canonisé (3). Le cardinal Du Perron déclarait que pour les peines d'esprit, c'est à M. Duval qu'il fallait recourir. Un exemple témoignera du prestige que ce confesseur exerçait sur ses pénitents : quand il mourut, la présidente de Lamoignon, qui était sa fille spirituelle, voulut l'ensevelir de ses propres mains (4).

Or, pour Duval, le culte du pape était une forme de la vertu, et étendre le pouvoir du Saint-Siège revenait à travailler pour la gloire de Dieu. « On ne saurait attaquer, écrivait-il, ni mettre en doute l'autorité sacrée et inviolable du pape, — je ne parle pas même de la nier, — sans un grand et évident dommage pour les âmes... Ce qu'est le soleil dans le monde, l'œil dans le corps; ce qu'est pour l'arbre la racine, la source pour le fleuve, le berger pour le troupeau, le suprême pontife l'est pour l'Eglise (5) ». Il répétait volontiers qu'en obéissant aveuglément au pape, l'on se conformait à la charité et à l'humilité chrétiennes :

(1) Voir, au tome XII des Œuvres de saint François de Sales, édition d'Anecy, les pages 118, n. 1, 133, 188.

(2) Sur les rapports spirituels d'André Duval avec M^{me} Acarie, cf. H. BRÉMOND, *Histoire littéraire du sentiment religieux en France*, t. II, *L'invasion mystique*; chap. IV : « Madame Acarie et le Carmel ». — Duval était un des prêtres choisis pour la direction des premières carmélites en France.

(3) PUYOL, *l. c.*, t. I, p. 311.

(4) *Ibid.*, note de la p. 310.

(5) « Sacra et intemeranda Pontificis auctoritas sine magna et evidente animarum pernicie contristari, in dubium revocari: nedum pernegari, unquam potest... Quod in mundo sol, quod in corpore oculus, quod in arbore radix, quod in fluvio fons, quod in grege pastor, hoc in Ecclesia supremus est Pontifex.. » (Extrait du *Libelli de ecclesiastica et politica potestate elenchus, pro suprema romani pontificis in Ecclesiam autoritate*) cité par PUYOL, *l. c.*, t. I, p. 312.

et l'humilité, ajoutait-il, est plus précieuse que la science (1). De tous les titres qu'on lui donnait, celui de défenseur du Saint-Siège lui était surtout cher; il irait, disait-il, allègrement en exil pour avoir défendu l'autorité pontificale (2).

Animé de ces dispositions, Duval se tenait en contact étroit avec les nonces. Buffalo et Barberini (le futur Urbain VIII), Ubaldini et Bentivoglio, l'avaient en très haute estime, et on retrouve fréquemment son éloge dans leur correspondance diplomatique (3). Il les renseignait, prenait auprès d'eux le mot d'ordre, et pratiquait sur ses collègues de la Faculté une pression constante, pour les orienter suivant les vues romaines. Au surplus, grand admirateur des Jésuites, dont il était l'élève.

Depuis 1599, Duval occupait une des deux chaires royales fondées par Henri IV en Sorbonne. Il y enseigna pendant quarante ans sans interruption, et exerça sur ses disciples, grâce à sa science, à son talent, à l'ascendant de sa vie, une influence considérable. D'étroits liens d'affection unirent d'abord Duval et Richer. La lutte entre l'Université et la Compagnie les brouilla (4). Quand Richer, devenu syndic,

(1) « Frequenter in ore habes et inculcas esse charitatis atque humilitatis christianæ sese cæca obedientia suis prælati, et præsertim suum Pontifici tanquam absoluto infallibili monarchæ submittere, ac multo præstare hac in parte humilem quam doctum esse, idque vocas, o Valli, humilitatem sensus et spiritus habere ». (RICHER, *Emundi Richerii... Defensio libelli de ecclesiastica et politica potestate*) *Ibid.*, p. 312.

(2) *Ibid.*

(3) Par exemple, dans une dépêche au cardinal Borghese, Ubaldini appelle Duval « dottore di tanto nome, e zelo, e sopra modo stimato ». Il soutient vigoureusement, dit-il, la puissance du pape, il affirme nettement que le concile de Bâle n'est qu'un pur conciliabule, que le pape est infallible quand il parle *ex cathedra*, que l'appel du pape au futur concile n'est jamais permis; il vient de publier une réponse à un livre de Simon Vigor, membre du Grand Conseil, qui soutenait Richer. Cette réponse, il n'en a pas montré le texte à lui, Ubaldini, afin de pouvoir affirmer, même par serment, que le nonce ne l'a pas vue; mais il y aura une seconde édition, et l'auteur tiendra compte de toutes les modifications que le Saint-Père lui fera suggérer. Dépêche du 28 janvier 1614. Arch. Vatic., *Nunziature diverse*, vol. 40, f. 38 v.

(4) « Vallius, cum mihi quondam esset intimus, ex amicissimo inimicissimus evasit, præpter causam academice parisiensis defensam contra Jesuitas, magistros suos, omnibusque aliis qui in me scripserunt convitiandi et calum-

dévoila ses projets, il trouva régulièrement devant lui son ancien ami pour lui barrer la route, et l'antagonisme de ces deux maîtres, également passionnés pour ce qu'ils estimaient la vérité, ne cessa qu'à leur mort.

A vrai dire, Duval se montra beaucoup moins ardent pour la défense du pouvoir temporel du pape sur les rois que pour l'affirmation de la primauté absolue du pontife dans l'Eglise. Nous aurons l'occasion de le constater : quand la question politique se présentera tout à fait isolée, dégagée de toute considération doctrinale ; lorsqu'il ne s'agira point, par exemple, d'attribuer une note théologique déterminée à telle ou telle thèse, mais simplement d'affirmer la totale indépendance du roi de France, Duval ne protestera pas, malgré, peut-être, ses préférences intimes pour l'opinion contraire. Il explique, du reste, son attitude dans son traité de l'autorité suprême du souverain pontife : il a pris la résolution de se taire sur ce sujet (1).

Mais la question du gallicanisme politique s'incorpore dans un ensemble plus vaste ; elle n'est qu'un des points sur lesquels se heurtent deux tendances. Au commencement du xvii^e siècle, les deux partis qui les défendent combattent surtout pour ou contre les Jésuites. Sans doute, l'on met principalement en évidence, à cette époque, le danger des conceptions politiques de la Compagnie, mais les Jésuites n'en représentent pas moins le corps entier des doctrines ultramontaines. Indirectement au moins, tout échec de la Société marque un progrès pour l'idée de l'indépendance absolue des rois. En d'autres termes, la fortune

nandi palmam longe præripuit... : passim enim hujusmodi convitiis : schismaticus, hereticus, perduellis, monarchomachus, mendax, impostor, etc., Vallius me nobilitat. Pro figuris et luminibus suæ orationis, calumniis utitur. Quod mirabile est in homine christianam charitatem ad singula ferme verba personante, et aliis commendante, quam non servat ». (Ричард, *Emundi Richerii... Defensio libelli de ecclesiastica et politica potestate*). Dans PUYOL, *l. c.*, t. I, p. 314.

(1) « Cum de temporalibus omnino silere mihi proposuerim, nec sim de eorum numero qui, ut inquit Tertullianus, adorant phantasmata adinventio-num suarum ». *Ibid.*, t. II, p. 77.

de cette idée est intimement liée à la victoire des partisans de la tradition sorbonnique ou des tenants de la théologie universelle, des amis du Parlement ou des habitués de la nonciature, des Richeristes, en un mot, ou des Duvalistes. Etc'est dans ce sens que nous disions plus haut que la Faculté de théologie ne s'est pas trompée en insérant, dans son recueil de 1720, parmi les pièces qui témoignent de sa fidélité aux maximes du gallicanisme politique, des documents, relatifs aux Jésuites, qui paraissent, à première vue, n'avoir avec le sujet que des rapports assez lointains.

Veut-on un exemple ? Le 8 juin 1610, le Parlement avait rendu un arrêt condamnant le livre du P. Mariana, jésuite, *De rege et regis institutione*, à être brûlé par « l'exécuteur de haute justice ». Mariana soutenait, en effet, qu'en certains cas, l'on pouvait légitimement se débarrasser des tyrans (1). Henri IV venait d'être assassiné. Il ne manqua pas de gens pour dire qu'on l'avait tué « à la mariane ». Le P. Coton crut devoir expliquer la doctrine de son confrère dans une *Lettre déclaratoire*. Un auteur anonyme répondit par l'*Anticoton* ; à quoi le jésuite répliqua par une *Réponse apologétique à l'Anticoton* (2). Ce dernier livre parut avec une approbation d'André Duval et de trois docteurs de ses amis. Le 1^{er} février 1611, Richer le déféra à la Faculté (3). Il souligna surtout un passage où on lisait ceci : « Qu'il seroit en certaine manière à désirer que Ravailiac eût tué Mariana ; car disertement et expressément Mariana enseigne qu'un prince légitime ne peut être tué par un particulier de son autorité privée : ne disant en cela que ce qui est au concile de Constance et aux décrets de Sorbonne ». Le syndic demandait à l'assemblée de se prononcer : on devine dans quel sens. La Faculté le suivit ; elle déclara

(1) L'arrêt du Parlement se trouve dans DUPLESSIS D'ARGENTRÉ, *l. c.*, p. 13 ; une liste de propositions extraites du livre de Mariana par la Faculté de théologie, et relatives au tyrannicide, figure *ibid.*, p. 39.

(2) Sur cette littérature. cf. PRAT, *Recherches historiques et critiques sur la Compagnie de Jésus en France du temps du P. Coton*, t. III, p. 270 et seq.

(3) Les détails qui suivent sont tirés des procès-verbaux des assemblées de la Faculté. Séances des 1^{er} février, 1^{er} mars et 6 avril 1611. DUPLESSIS D'ARGENTRÉ, *l. c.*, p. 37, 41, 42.

que Mariana « ne s'accorde en façon du monde ni avec le concile de Constance ni avec les conclusions d'icelle Sorbonne ». Elle ajoutait, toutefois, qu'elle n'entendait pas censurer le P. Coton lui-même, mais seulement « faire entendre son sens et sa doctrine » à elle. Quant aux approbateurs de la *Réponse*, ils reçurent un blâme à peine déguisé : « En troisième lieu, elle (la Faculté) défend à tous docteurs, tant en général qu'en particulier, de témoigner à l'avenir publiquement que la doctrine de quelque livre soit conforme à la doctrine de ladite Faculté de théologie, sans au préalable avoir légitimement obtenu permission et aveu de ladite Faculté en congrégation publique. Quatrièmement, elle défend ausdits docteurs de n'usurper ci-après en leurs approbations le nom de Sorbonne, sans les avoir expressément fait autoriser et confirmer dans une assemblée publique de ladite Faculté ». C'était tout ce que voulait Richer.

Mais Duval et ses amis ne se tinrent point pour battus ; ils introduisirent une opposition en forme devant le Conseil du roi. D'après les règlements, une délibération de la Faculté n'obtenait force de conclusion que si elle était relue et approuvée à l'assemblée suivante. Le 1^{er} mars, comme les docteurs étaient réunis, la régente envoya son aumônier, M. de La Ferté, signifier au syndic qu'elle interdisait la confirmation de l'acte du 1^{er} février. Obéissant à l'injonction, les docteurs allaient se séparer, quand un huissier se présenta : il apportait l'arrêt du Conseil, rédigé en termes très durs pour le syndic. « Il étoit dit que la conclusion susdite avoit été faite contre les règles et l'usage de la Faculté, et qu'elle avoit même excédé en cela son pouvoir ; que M. le Syndic l'avoit extorquée par cabale, violence et tumulte, et que cette conclusion étoit une espèce de libelle, qu'il répandoit dans le public contre quatre docteurs qui avoient approuvé la réponse de l'Anticoton ».

Si Duval triompha, ce ne fut pas longtemps. Le ton de cet arrêt échauffa les docteurs ; ils protestèrent vigoureusement, déclarèrent qu'on dénaturait les faits, et qu'on injurait, avec le syndic, toute la Faculté. Richer tira immédiatement partie de la situation. Il fit dresser acte du « mur-

mure et du témoignage public » que l'assemblée lui rendait. Il ne s'en tint pas là. Accompagné d'une délégation, il s'en fut vers la reine, et lui fit entendre sa propre version. Puis il mit nettement la question sur le terrain des privilèges de l'Université : la Faculté n'avait été ni citée ni entendue ; c'était contraire à tous les usages. Marie de Médicis avoua sa surprise « qu'on lui eût rapporté, aussi bien qu'à Monsieur le chancelier, les choses autrement qu'il ne lui disoit » : quant aux privilèges, elle ne souffrirait pas qu'on y touchât. Lorsque Richer mit l'assemblée au courant de sa démarche, le 6 avril suivant, ses collègues le félicitèrent. Emus du danger que couraient leurs franchises, ils décidèrent de prier le Recteur d'intervenir, au nom de toute l'Université, et de voir non pas seulement la régente et le chancelier, mais aussi le Premier Président du Parlement.

A l'origine de ces démêlés il n'y avait, en somme, que la question du régicide, et tout le monde le condamnait. Mais la passion élargit le débat et l'envenima, donnant à deux chefs de parti l'occasion de mesurer leur force. Qui enregistra l'échec ? Les Duvalistes, sans doute ; mais, avec eux, les Jésuites et les idées ultramontaines. Aussi, en 1720, la Faculté aura-t-elle soin d'insérer dans son recueil apologétique les documents relatifs à cette querelle.

Ils y voisinent avec les pièces d'une autre affaire de jésuite, où le gallicanisme politique fut beaucoup plus directement en jeu ; peut-être aurait-elle fourni dès ce moment à la Sorbonne l'occasion de faire connaître officiellement ses préférences, si on l'avait excitée, et si le pape, sur les instances du nonce, n'avait pris lui-même les devants en portant une censure, conçue en termes généraux et modérés, mais qui permit à la régente d'exiger qu'on s'en tint là (1).

(1) « Sommaire de ce qui s'est passée en la Faculté de theologie de Paris contre le livre de Becanus, jésuite, intitulé *La Controverse d'Angleterre, touchant la puissance du roi et du pape*, etc. » (C'est le procès-verbal de la séance du 4^{or} février 1613, où est repris le récit de toute l'affaire). DUPLESSIS D'ARGENTRÉ, p. 64-73.

En 1612, le P. Martin Becanus, professeur de théologie à Mayence, fit paraître dans cette ville un livre sur la controverse d'Angleterre, où il professait la plus pure doctrine du pouvoir temporel des papes sur les rois (1). Cet ouvrage fut vite connu à Paris, et dès le 1^{er} décembre un docteur de la Faculté, Maître Nicolas de Paris, le déférait à l'assemblée. Il en avait extrait onze propositions, qu'il disait « remplies de mensonges et d'impostures », et propres à « induire des schismes dangereux, corrompre les Ecritures sacrées et, par interprétations fausses et erronées, dépouiller injustement les seigneurs temporels de leurs droits... et ensuite de ce, rompre la paix publique ». Il concluait, « afin qu'un amas de venin si contagieux ne porte préjudice à la république chrétienne et principalement à notre France », en demandant à la Faculté de « déclarer quel est son avis sur les propositions susdites ».

Le successeur de Richer dans les fonctions syndicales, Jean Filesac, répondit que lui aussi avait lu le livre de Becanus, et qu'il n'avait jamais rien vu de « plus pestilencieux » ; mais que la reine interdisait à la Faculté d'en délibérer. Faisant toutes ses réserves sur la procédure, et rappelant que loin d'attacher du poids à des communications orales lorsqu'ils s'agissait de la volonté du roi, elle n'ajoutait même pas créance aux « lettres du petit cachet », mais qu'elle n'obéissait qu'aux « lettres patentes scellées du grand sceau », l'assemblée voulut cependant témoigner de son obéissance « au roy et à la reine sa mère » et décida de surseoir. Toutefois, craignant que son silence ne fût pris en mauvaise part « par la postérité », elle désigna quatre docteurs pour aller exposer à la régente le point de vue de la majorité. Le 7 janvier 1613, les délégués expliquèrent à Sa Majesté qu'il « étoit nécessaire de pourvoir à ce que la postérité ne prit le silence de la Faculté en cette partie pour un consentement et approbation d'une si pernicieuse doctrine, laquelle dépouille les rois et princes de toute puissance et autorité souveraine ». Marie de Médicis répondit qu'elle

(1) Sur Bécanus, son œuvre et sa doctrine, cf. *Dictionnaire de Théologie catholique*, de VACANT-MANGENOT-AMANN, t. II, col. 521.

en conférerait avec son conseil et chargerait le marquis de Sillery, grand chancelier, de faire connaître ses désirs.

Les docteurs n'attendirent pas longtemps. Le 12 janvier, Sillery leur dit que la reine avait d'abord cru qu'un ou deux exemplaires seulement du livre de Becanus se trouvaient en France, et que, dans ces conditions, « fort prudemment elle avait voulu qu'il fût plutôt supprimé par le silence que noté par censure ». Mais en voyant qu'il en circulait, au contraire, un nombre considérable, elle jugeait utile, maintenant, de remédier au mal. Elle laissait donc à la Sorbonne toute liberté pour faire de ce livre ce que la Faculté voudrait « selon sa fidélité et conscience », et lui permettait d'insérer son décret dans les registres, afin que la postérité y eût recours « à occurrences de semblables controverses ».

Les docteurs richéristes avaient donc le champ libre. On peut supposer qu'ils en auraient profité avec d'autant plus d'ardeur qu'à l'origine de l'interdiction royale ils retrouvaient leurs collègues de l'opposition. C'est en effet ce qui ressort nettement du rapport qu'ils présentèrent à l'assemblée, le 1^{er} février. Sillery fit allusion aux dissensions de la Faculté. « C'étoit un très grand malheur, dit-il, que la sacrée Faculté de théologie, de laquelle tout le royaume de France doit dépendre ès choses qui concernent la religion, fût aujourd'hui divisée en deux partis et factions ». Pourquoi ces paroles, si, comme dans l'affaire de Mariana, les Duvalistes n'étaient venus d'abord faire entendre leur son de cloche et s'assurer de l'appui royal? Maître Antoine Fayet, qui conduisait la délégation, trouva la meilleure réplique : d'où vient la division, sinon de « la contention de cette doctrine nouvelle et étrangère ? » La conversation s'engagea ensuite sur la teneur du prochain décret. Sillery recommanda la modération dans les termes, mais en précisant « qu'il falloit à la vérité que la doctrine de leurs prédécesseurs fût retenue saine et entière par la Faculté ». On comprend le sens de cet avertissement. Bien mieux : lui qui d'ordinaire secondait plutôt la reine dans ses efforts pour complaire au pape et brider les tendances gallicanes et parlementaires de la Sorbonne, il invita ses interlocuteurs à s'adresser à lui « toutes et quantes fois qu'il surviendrait

quelque affaire », leur promettant « qu'ils ne s'en retourneroient point sans conseil et aide certaine ».

Un fait nouveau arrêta tout : Paul V censura lui-même le livre de Becanus. Le chancelier manda d'urgence le doyen, le syndic et le chef de la première délégation, Maître Antoine Fayet. Enfin, leur dit-il, la reine vient d'obtenir « un remède contre le très pernicieux libelle de Martin Becan ». Elle en est très satisfaite, et l'estime fort « convenable au roy, à elle et au public. « Il n'y a donc plus, conclut-il, qu'à « lire tout haut » la censure pontificale devant l'assemblée, et à la transcrire « très promptement et très fidèlement » sur les registres de la Faculté.

Or, que disait cette censure? Que le livre de Becanus contenait plusieurs choses « respectivement fausses, téméraires, scandaleuses et sédicieuses », et qu'il était mis « dans la seconde classe de l'Index », *donec correctione approbata denuo imprimatur*. Mais quels passages visait-elle exactement (1)? Apparemment pas ceux qui préoccupaient les gallicans. L'avocat général Servin se chargea de le démontrer au Parlement, le 16 avril 1613. Il apporta la seconde édition de l'ouvrage, qui venait de paraître : édition corrigée et que Rome, depuis, n'a jamais condamnée ; et la confrontant avec la première, il fit voir que la même doctrine politique se retrouvait dans les deux, en termes identiques (2). Toutefois, en ce qui concerne la Faculté, l'affaire était enterrée : du moins n'en retrouve-t-on plus trace dans ses registres.

Il faut aller jusqu'en 1626 pour voir se poser nettement de nouveau, parmi les docteurs parisiens, la question du pouvoir temporel. Aux Etats de 1614, en effet, nous l'avons

(1) On ne peut le conjecturer d'une lettre, aussi imprécise dans le fond que louangeuse dans la forme, écrite à Bécanus par le nonce Ubaldini, le 4 février 1613, et qui a été publiée par le P. PRAT, *Recherches hist. et crit. sur la Comp. de Jésus*, t. V, pièces justificatives, p. 307.

(2) « Arrest du Parlement et réquisitoire de M. Servin, Avocat général, contre le livre de Sponde, *Annales ecclesiastici*, etc., et celui de Martin Becan, jésuite, intitulé *Controversia anglicana*, etc... Du mardi, 16 avril 1613 ». DUPLESSIS D'ARGENTRÉ, *l. c.*, p. 73.

déjà dit, la Faculté de théologie s'abstint : attitude conseillée par des considérations d'opportunité, et que les circonstances ne permettent pas d'interpréter dans un sens ou dans l'autre (1). Mais en 1626 les débats prennent une

(1) L'Université, malgré ses efforts, ne put obtenir d'avoir aux Etats comme elle l'avait eu autrefois, une représentation officielle. Elle devait se contenter d'exprimer ses vœux dans des cahiers qui seraient soumis à l'Assemblée. La rédaction en fut confiée à Georges Turgot, proviseur du collège d'Harcourt. Il y travailla trois mois et les soumit, le 13 décembre 1614, à une réunion spéciale des représentants de l'Université convoquée aux Mathurins. Ils contenaient notamment deux articles de la plus haute importance : l'un concernait les Jésuites, qui y étaient traités fort durement, représentés comme une société étrangère, entretenant des intelligences avec les ennemis du pays et usant de son influence sur la jeunesse pour préparer des révoltes. Cet article visait, encore, par delà les Jésuites, tous les religieux, exprimant le vœu « qu'il fût fait défense à tous religieux, de quelque règle, profession et ordre que ce fût, de s'entremettre désormais en l'institution publique ou privée d'aucuns enfans de condition séculière, et à tous sujets du roi, de quelque qualité qu'ils fussent, d'envoyer instruire leurs enfans aux maisons et collèges d'aucune communauté, hors du royaume, sous telle peine qu'il plairoit à sa majesté d'ordonner ». L'autre article reproduisait à peu près la substance du 1^{er} article du cahier du Tiers-Etat, relatif au pouvoir temporel. Il fut décidé que les cahiers seraient soumis à l'examen des Facultés. Seule la Faculté des Arts les adopta, après retouches. Le droit et la médecine décidèrent de s'abstenir. La Faculté de théologie en délibéra le 17 décembre. Comme on pouvait s'y attendre, tous les docteurs appartenant au clergé régulier protestèrent contre l'article relatif aux religieux. En outre, le projet de *loy fondamentale* opposait en ce moment la chambre du Tiers à celles du Clergé et de la Noblesse. La Faculté évita de se compromettre ; elle déclara qu'elle ne jugeait pas nécessaire de présenter, en ce qui la concernait, des vœux ou des réclamations, et qu'elle se trouvait satisfaite de ce qu'elle avait jusque là obtenu des papes, des rois et du Parlement. Elle ajouta que, les cahiers adoptés par la Faculté des Arts contenant beaucoup de choses intéressant le bien public (*quæ ad utilitatem publicam et commodum spectabant*), elle ne s'opposait pas à ce que ladite Faculté les présentât sous son propre nom, mais sans les mettre sous l'autorité de la Faculté de théologie, « *quum etiam in illis multo sint capita quæ non sint fori academici, et quæ sacer theologorum ordo nec potest nec debet probare* ». JOURDAIN, *Histoire de l'Université de Paris*, p. 80, et pièces justific., p. 42. L'attitude de la Faculté prête donc à des interprétations assez diverses, et le nonce Ubaldini nous paraît trop optimiste lorsqu'il fait connaître, comme un triomphe du parti duvaliste, cette décision au cardinal Borghèse. Sur quarante docteurs présents, dit-il, sept seulement se sont prononcés pour l'acceptation. Sans doute ; mais les cahiers contenaient autre chose que l'article dont il parle ; et cet article eût-il été seul, l'abstention de la Faculté

ampleur qu'ils n'avaient jamais connue. Sorbonne, Jésuites, Parlement, grand Conseil sont en effervescence ; Richelieu, le nonce, le P. de Bérulle jouent leur rôle dans cette mêlée, dont les échos retentissent aux quatre coins du pays, et le parti duvaliste va faire des aveux qu'il faudra retenir. Tout ce bruit, pour quelques pages écrites par un jésuite italien, dont la France ignorait le nom jusqu'alors, le P. Antonio Santarelli. Mais avant de raconter cette affaire, d'une particulière importance pour l'histoire de l'adoption du gallicanisme politique par la Faculté de théologie, il convient de dire un mot de deux libelles qui parurent l'année précédente, et qui donnèrent lieu à une des trop rares manifestations où nous puissions entrevoir, entre 1614 et 1682, non plus seulement l'opinion de la Sorbonne, mais celle de l'épiscopat lui-même.

(*A suivre*).

VICTOR MARTIN.

pouvait n'être conseillée que par le désir de ne point se brouiller avec les deux chambres opposantes. (Dépêche du 18 décembre 1614. Archives vaticanes, *Nunziature diverse*, vol. 40, f. 324 v.).

L'AMOUR DE DIEU SELON SAINT BERNARD

(Suite) (1).

II

VERS L'UNION MYSTIQUE

Saint François de Sales écrit au chapitre XII du livre second de son *Traité de l'Amour de Dieu* : « Le propre lien de la volonté humaine, c'est la volupté et le plaisir : « on montre des noix à un enfant », dit saint Augustin, « et il est attiré en ayant ; il est attiré par le lien, non du corps, mais du cœur ». Voyés donc comme le Père éternel nous tire : en nous enseignant il nous délecte, non pas en nous imposant aucune nécessité ; il jette dedans nos cœurs des délectations et plaisirs spirituels, comme des sacrées amorces par lesquelles il nous attire suavement à recevoir et à goûter la douceur de sa doctrine. » L'abbé de Clairvaux pense tout à fait comme l'évêque de Genève et comme l'évêque d'Hippone.

Désireux de conquérir à la vie parfaite quelques-uns des étudiants de Paris, il la leur présente sous l'image printanière d'un jardin clos, avec une fontaine scellée d'où jaillissent les quatre ruisseaux de la vertu. « Là éclosent de magnifiques lis, et quand les fleurs ont apparu, la tourterelle fait entendre sa voix. Le nard de l'épouse y exhale son parfum exquis, et les autres aromates embaument à leur tour, lorsque le vent du Sud a chassé l'Aquilon. Au milieu se dresse l'arbre de vie, ce pommier du cantique, plus précieux que tous les autres arbres ; l'épouse se rafraîchit à son ombre et se délecte de son fruit. L'éclat de la continence, le spectacle de la pure

(1) Cf. *Revue des Sciences religieuses*, 1926, t. VI, pp. 499-512.

vérité enflamme les yeux du cœur. Les oreilles de l'âme, elles aussi, s'emplissent de jouissance à la voix très douce du consolateur intime. Les narines de l'espérance, pour ainsi parler, se gonflent à l'odeur du champ plein de moisson que le Seigneur a béni (1). On y goûte par avance les incomparables délices de la charité ; dégagée des ronces et des épines qui la meurtrissaient, imprégnée par l'onction de la miséricorde, l'âme se repose dans la paix d'une bonne conscience ». Et, notons-le bien, il ne s'agit pas de la félicité de l'autre vie ; c'est le centuple que l'Évangile promet, dès ici-bas, à ceux qui renoncent au siècle. Impossible du reste de le faire comprendre à l'âme qui n'en a point l'expérience : *Non illud eruditio, sed unctio docet ; nec scientia, sed conscientia* (2).

Créé pour le bonheur, le cœur humain ne saurait s'en passer. Le goût des délectations perverses n'en sortira pas à moins d'être chassé par celui des jouissances spirituelles, comme un clou est chassé par un autre clou (3). Les hommes renonceraient à l'avarice, à l'ambition, à la luxure, s'ils étaient sûrs de rencontrer plus de joie dans les vertus contraires. Mais comment en seraient-ils persuadés, puisque ceux-là même qui se disent chrétiens préfèrent aux suavités du Christ le fardeau du diable et le joug de la chair ? Dieu proclame que son esprit est plus doux que le miel ; et voilà qu'ils aiment mieux la chair du gibier voire même, oh honte ! la chair d'une courtisane. « On méprise et on bafoue vos promesses, Seigneur, ainsi que l'expérience de vos Saints. Nous passons pour des insensés, quand nous prêchons la suavité de la croix, quand nous magnifions les joies de la pauvreté, quand nous exaltons la gloire de l'humilité, quand nous célébrons les déli-

(1) Si Bernard se sert constamment des expressions bibliques pour traduire sa pensée, ce n'est nullement parce qu'il manque de richesse verbale ou d'imagination. « *Libenter, ubi mihi congruere video, verba sanctorum assumo, quo vel vasculorum pulchritudine gratiora fiant quæcumque in eis lectori apposuerim.* » *Super : Missus est, Hom. 3, l.*

(2) *De conversione ad Clericos, ch. XIII, n. 25.*

(3) *De diversis, Serm. 14, 6.* Saint Augustin insiste dans le même sens. « *Non enim amor temporalium rerum expugnaretur nisi aliqua suavitate æternarum.* » *De Musica l. VI, Ch. XVI, n. 52 ; Enarratio in Psalm. 76, 14 ; Serm. 153-10.*

ces de la continence. » C'est que l'homme charnel ne comprend rien aux choses divines (1).

A propos d'un psaume qui dit de se réjouir dans le Seigneur, Bernard s'écrie : « Est-ce que pareille délectation dépend de nous ? Nous connaissons les jouissances de la nourriture, du sommeil, du repos et des autres choses terrestres ; mais Dieu peut-il devenir pour nous une source de délectations ? — Mes frères, les mondains peuvent parler de la sorte ; vous, vous ne le pouvez pas. Qui de vous n'a point souvent éprouvé la joie d'une bonne conscience, qui n'a pas goûté la saveur de la chasteté, de l'humilité, de la charité ? Sans doute, ce n'est point la jouissance du boire ou du manger, ni quelque chose de semblable ; c'est une jouissance tout de même et beaucoup plus grande que toutes les autres, car elle est divine » (2). Le cœur s'attriste d'abord en se voyant sévré des consolations charnelles ; mais bientôt la tristesse fait place à la joie. Une fois purifiée, une fois envahie par l'amour de Dieu, la volonté accomplit avec douceur et avidité des choses qui lui paraissent auparavant impossibles. Lorsqu'on aime, il n'y a plus de fatigue, ou du moins la fatigue n'est pas sentie (3).

On comprend dès lors l'état misérable des âmes tièdes, de ces religieux qui s'arrêtent à mi-chemin entre le monde et Dieu. « Ne vous semble-t-il pas que leur vie est une sorte d'enfer ? Chez eux le cœur contredit l'intelligence et l'intelligence contredit le cœur. Ils ont à faire les travaux des forts, eux qui ne sont pas soutenus par la nourriture des forts ; ils participent à leurs peines sans partager leurs joies. Encore attachés aux petites consolations de la terre, ils n'aiment pas le bien dans la mesure où ils le connaissent : *Nec bonum sic volunt sicut noverunt*. Leur adhésion à Dieu est partielle, leur componction intermittente et momentanée. « L'âme sujette à ces distractions ne saurait être comblée par les visites du Sei-

(1) *De diversis, Serm. 111, 3.*

(2) *In quadragesima, Serm. 6, 6.*

(3) *In Ascensione Domini Serm. 3, 8 ; De conversione ad Clericos ch. XXI, n. 38* « Amanti nihil difficile est ». *In dominica palmarum, Serm. 1, 2* ; « Ubi amor est, labor non est, sed sapor. » *In Cant. Serm. 85, 8* ; « Suavis et delectabilis est pœnitentia nostra, et, ut ita dicam, auaritudo nostra dulcissima ». *In dedicatione Ecclesie, Serm. 1, 5.*

gneur : elle sera remplie de celles-ci dans la mesure où elle se videra de celles-là ; si beaucoup, beaucoup ; si peu, peu. »

Ceux qui demeurent longtemps dans cet état si lamentable, finissent le plus souvent par succomber. Ils ne respirent pas suffisamment dans la lumière des miséricordes divines, dans cette liberté d'esprit qui, seule, rend le joug suave et le fardeau léger (1). « Dans la voie de la vie, on court plus facilement à mesure qu'on court plus vite ; et le léger fardeau du Sauveur se porte plus aisément à mesure qu'il augmente. Est-ce que les petits oiseaux ne sont pas soulevés au lieu d'être alourdis par le nombre de leurs plumes et de leurs ailes ? (2) ». Voyez ce que font les hommes pour satisfaire leurs passions : l'avarice, l'ambition ou la luxure. Dans le mal tout comme dans le bien, c'est l'amour qui enflamme et qui entraîne la volonté.

La consolation promise par l'Évangile à ceux qui pleurent s'obtient quelquefois en partie dès ce monde : grâce de la dévotion, délectation du bien, léger avant-goût du ciel qui excite le désir et enflamme l'amour : *irritamentum desiderii et incentivum amoris* (3). Dieu, dans sa bonté, comble parfois de douceurs spirituelles les âmes qui débutent à son service ; il veut par là les détacher plus facilement des joies du siècle. Gâteries ou amorces lorsqu'elle s'accorde au novice, la grâce de la dévotion prend le caractère d'une récompense, lorsqu'elle est octroyée à une âme déjà avancée dans la perfection. C'est le soldat émérite qui, le cœur dilaté par l'amour divin, court dans la voie des commandements.

Ce qu'il faisait jadis avec amertume et comme de force, il l'accomplit désormais avec grande douceur et joie. Peu d'âmes parviennent dès ici-bas à cette bienheureuse délectation. Beaucoup y tendent toute leur vie durant sans jamais y aboutir. Dès leur sortie du corps, elles obtiendront de la

(1) *In Ascensione Domini, Serm. 3, 6-7 ; Serm. 5, 7 ; Ep. 114, 2-3*. L'auteur de l'*Imitation* fait la même constatation : « Religiosus negligens et tepidus habet tribulationem, ex omni parte patitur angustiam : quia interiori consolatione caret, et exteriorum quaerere prohibetur. » *L. I, Ch. XXV, n. 7*.

(2) *Ep. 385, 3*. La même comparaison se trouve déjà deux fois dans saint Augustin, *Enarratio in Psalm 59, 8 ; Serm. 164, 5*.

(3) *In festo omnium Sanctorum, Serm. 1, 10*.

grâce seule le bonheur qu'elles recherchaient sur terre avec le secours de cette même grâce (1).

Nous avons coutume de donner à Dieu différents noms. Nous l'appelons : Maître, Seigneur, Père, Epoux. Ces appellations diverses n'impliquent pas, bien entendu, le moindre changement dans sa nature ; elles indiquent tout simplement les dispositions variées des âmes à son égard. Au bas de l'échelle nous trouvons les âmes mercenaires dont le siècle est rempli. Peu ou point désireuses des biens éternels, elles considèrent Dieu comme un intendant et lui demandent ce qu'elles désirent, à savoir des choses terrestres. Un peu plus haut, au second degré se trouvent les serviteurs. Pour eux, Dieu est le Maître suprême dont les châtimens sont à redouter. Ils s'acheminent vers la grâce sous l'impulsion de cette crainte qui est le commencement de la sagesse.

Tout près de ces degrés, il y en a un troisième, celui des novices qui, tout petits dans le Christ, se nourrissent encore du lait de la doctrine. Après avoir goûté aux douceurs de la méditation, des larmes pieuses, de la psalmodie, ils ont peur, ainsi que des enfants, d'être battus, de se voir privés pour leurs fautes de ces friandises par lesquelles le bon Maître se plaît à les attirer. « O petits enfants, vous avez besoin d'un pédagogue et d'un nourricier qui vous enseigne, vous conduise et vous réchauffe, qui joue avec vous, pour ainsi dire, et vous console au moyen de certaines douceurs, à cause de la fragilité de votre âge. » D'ailleurs, on ne donne pas

(1) *In Circumcisione Domini, Serm. 3, 10.* Indépendamment de leur générosité, certaines âmes naturellement affectueuses sont plus aptes à éprouver de la jouissance dans la dévotion. Saint François de Sales a finement noté la part du caractère et du tempérament dans la pratique de l'Amour de Dieu. « Si deux personnes dont l'une est aymanante et douce, l'autre chagrine et amère, par condition naturelle ont une charité égale, elles aymeront sans doute également Dieu, mais non pas semblablement. Le cœur de naturel doux aymera plus aysément, plus amiablement, plus doucement, mais non pas plus solidement ni plus parfaitement ; ainsi l'amour qui naistra enmi les espines et repugnances d'un naturel aspre et sec, sera plus brave et plus glorieux, comme l'autre sera aussi plus délicieux et plus gracieux ». Et le saint ajoute comme pour mieux équilibrer les plateaux de la balance : « Le danger de mal aymer est attaché à la facilité d'aymer. » *Traité de l'Amour de Dieu, L. XII, ch. I.*

du lait aux enfants pour les maintenir dans l'enfance, mais bien pour leur permettre de grandir.

Le quatrième échelon est occupé par le fils, non plus en bas âge, mais parvenu à la maturité. Etranger aux viles préoccupations du mercenaire et du serviteur, au-dessus des petites consolations tant recherchées par les novices, il s'adonne tout entier aux choses de son Père céleste. Faire ici-bas la volonté de Dieu, partager là-haut sa gloire et son bonheur, voilà le but unique de sa vie.

Il y a encore un degré plus sublime dans la vie spirituelle, totalement purifiée, l'âme ne désire plus, ne demande plus à Dieu que Dieu lui-même. Une expérience souvent répétée lui a fait sentir la suavité divine, et elle s'écrie avec le psalmiste : « Qu'y a-t-il pour moi dans le ciel ? et qu'ai-je désiré sur la terre ? Ma chair et mon cœur ont défailli, ô Dieu qui êtes le Dieu de mon cœur et mon partage pour l'éternité ». Elle ne recherche plus rien, ni gloire ni bonheur comme son bien propre ; son unique désir est de pénétrer dans l'intimité de Dieu, de s'unir à lui et d'en jouir. Transfigurée par ce contact, elle mérite d'entendre l'époux céleste lui adresser cette parole : « Vous êtes toute belle, ô mon amie ». Elle ose murmurer à son tour : « Mon bien-aimé est à moi et je suis à lui. Tel est le doux et glorieux colloque où l'âme se complait, une fois devenue épouse par rapport à Dieu (1) ».

Il ne faut jamais oublier la parole de saint Jean : *Deus Caritas est*. « Dieu veut être craint en tant que Maître, honoré en tant que Père, et aimé en tant qu'Époux. Qui est-ce qui l'emporte en tout cela ? évidemment l'amour. Sans lui la crainte n'échappe pas au châtement et l'honneur n'est point agréé. La crainte demeure servile tant qu'elle n'est pas guidée par l'amour. L'honneur qui ne procède pas de l'amour s'appelle flatterie. Sans doute Dieu seul mérite honneur et gloire ; mais pour lui être agréables, l'un et l'autre doivent être assaisonnés d'amour ».

Parmi tous les sentiments qui nous relient à Dieu, lui seul rend possible une certaine réciprocité.

« C'est une grande chose que l'amour. Mais il renferme des

(1) *De diversis*, Serm. 8, 6, 9.

dégrés. L'épouse est au plus élevé. Les enfants aiment aussi, mais ils pensent à l'héritage... L'unique affaire de l'épouse est d'aimer. Elle surabonde d'amour et cela fait la joie de l'époux. Lui ne cherche, elle ne possède rien autre chose : voilà ce qui fait l'époux, voilà ce qui fait l'épouse ». A coup sûr, il ne faudra pas chercher entre l'âme et Dieu l'égalité qui existe entre les époux de la terre. « L'abondance de l'amour n'est pas la même, entre l'âme et le Verbe, entre le créateur et la créature : il y a la même différence qu'entre la source et celui qui a soif. Mais quoi ! l'âme devra-t-elle étouffer son désir, sa confiance, son affection, renoncer tout à fait à épouser le Verbe, sous prétexte qu'elle ne saurait lutter de vitesse avec le géant, de suavité avec le miel, de douceur avec l'agneau, de blancheur avec le lis, de clarté avec le soleil, d'amour avec celui qui est l'amour même ? Non, elle aimera moins, puisqu'elle est créature, puisqu'elle est moindre, mais elle sera toute dans son amour, et là où il y a tout, il ne manque rien (1). Voilà ce que j'appelle être épouse » (2).

Les paroles des psaumes nous suffisent d'habitude pour exprimer nos sentiments à l'égard de Dieu. Une fois élevée au rang d'épouse, l'âme ne s'en contente plus ; elle recourt d'instinct au chant nuptial que l'Esprit Saint a daigné faire écrire pour elle. « Il y a un cantique qui surpasse tous les autres par son élévation et par sa suavité, on a raison de l'appeler le cantique des cantiques, car il est le fruit de tous les autres. C'est l'onction seule qui le révèle et l'expérience seule qui l'apprend. Que ceux qui l'ont goûté, le goûtent de nouveau ; que les autres s'enflamment du désir, non pas tant de le connaître que de le savourer. Ce n'est pas le frémissement de la bouche, mais la jubilation du cœur, non le bruit des lèvres, mais le mouvement de la joie, c'est l'harmonie des volontés, et non pas celle des paroles. On ne l'entend pas au dehors, il ne retentit pas en public : personne ne l'entend que celle qui chante et celui à qui elle chante, l'épouse et

(1) « Deus meus, adjutor meus diligam te pro dono tuo, et modo meo, minus quidem justo sed plane non minus posse meo : quia etsi quantum debeo non possum ; non possum tamen ultra quam possum ». *De diligendo Deo*, ch. VI, n. 16.

(2) *In Cant. Serm.* 83, 5-6.

l'époux. Chant nuptial, il décrit les chastes et délicieuses étreintes des âmes, l'accord des sentiments, la réciprocité de l'amour » (1).

On nous en prévient, ce cantique n'est pas compris de tout le monde ; pour le comprendre, il faut aimer ; le cœur froid est totalement incapable d'entendre un langage enflammé. La langue de l'amour est une langue barbare, pour quiconque n'aime pas, c'est comme du grec pour quelqu'un qui ignore le grec » (2). Ce chant n'est pas à la portée des novices, de ceux qui débutent dans l'amour de Dieu ; il est réservé aux âmes déjà avancées dans la perfection, qui ont, pour ainsi dire, atteint l'âge nubile, âge qui se mesure au mérite et nullement au nombre des années.

Les âmes nouvellement converties, mal dégagées de la concupiscence, encore pleines du souvenir amer de leurs fautes, doivent chercher en Dieu un médecin plutôt qu'un époux. L'heure des embrassements et des baisers n'est pas encore venue ; il leur faut d'abord des remèdes, de l'huile et des onguents pour leurs blessures à peine cicatrisées. D'autres qualités attirent les faveurs de l'époux, une dévotion intense, un ardent désir et une affection très tendre : *ingens devotio, et desiderium vehemens, et praedulcis affectus* (3). « Donnez-moi une âme que l'Époux a coutume de visiter souvent, à qui la familiarité a donné de la hardiesse, à qui le goût a donné la faim, à qui l'abandon de toutes choses a donné du loisir et immédiatement je lui donne le nom d'épouse ».

Même à l'égard de ces âmes privilégiées, Jésus ne se prodigue pas. Il se comporte avec elles comme avec les pèlerins d'Emmaüs : il veut se faire désirer, *praeteriens teneri vult, abiens revocari*. Du reste, l'âme aimante ne consulte que son

(1) *De diversis, Serm. 8, 6-9.*

(2) *In Cant. Serm. 79, 1.* Saint Augustin a fait la même remarque. A propos des attractions gracieuses du Père céleste, il s'écrie : « Da amantem, et sentit quod dico. Da desiderantem, da in ista solitudine peregrinantem atque sitientem, et fontem aeternae patriae suspirantem : da talem et scit quid dicam. Si autem frigido loquor, nescit quod dico. » *In Joannem, Tract. XXVI, 4-5.* Voir aussi sainte Thérèse, *Commentaire sur le Cantique des Cantiques, ch. 1.*

(3) *In Cant. Serm. 32, 3.*

amour, elle oublie sa propre indignité, ne voit plus la majesté divine. « Audacieuse et impudente, elle rappelle le Verbe ; avec confiance, elle redemande ses délices ; elle ne lui donne point le nom de Seigneur, avec son audace accoutumée, elle l'appelle Bien-Aimé : *Revertere dilecte mi* » (1).

Et voici que Bernard lui-même se met en scène. Il en coûte beaucoup à son humilité, mais sa charité l'emporte. Il a voulu faire part à ses frères du fruit de son expérience, il accepte de se trahir dans le but de rendre service : *prodar sane ut prosim*. « Moi aussi, je l'avoue, j'ai été favorisé et plusieurs fois de la visite du Verbe. » Pareille visite échappe aux sens, mais le cœur la pressent et on la reconnaît sans peine aux bons effets qu'elle produit. « En entrant, le Verbe a réveillé mon âme endormie, il l'a émue et amollie, il a blessé mon cœur, ce cœur qui était dur comme la pierre et malsain. Il s'est mis à déraciner et à détruire, à bâtir et à planter, à illuminer les ténèbres, à scruter les replis secrets, à enflammer les froideurs ; et mon âme bénissait le Seigneur et tout en moi glorifiait son saint nom. » Un certain mouvement du cœur, l'extirpation des vices, l'éclaircissement de la conscience, tels sont les signes de la venue du Verbe.

Son départ n'est pas plus difficile à reconnaître. « Quand le Verbe s'en va, c'est comme si vous enleviez le feu à une chaudière qui bout : je retombe aussitôt dans ma langueur morne et glaciale... Après ces expériences s'étonnera-t-on si j'usurpe le nom d'épouse, si je me rappelle à celui qui s'éloigne ? Tant que je vivrai, il me sera familier, ce rappel du Verbe : « *Revertere, reviens* ». Sévère d'abord, puis rassurante et douce, la visite divine maintient l'âme à égale distance entre la crainte et la présomption (2).

Le Cantique des Cantiques commence brusquement avec l'ardente supplication de l'Épouse : « Qu'il me baise d'un baiser de sa bouche ». Bernard prévient l'âme qui lui ressemble, c'est-à-dire chargée de fautes, qu'elle devra mettre plus de réserve

(1) *In Cant. Serm. 74, 3-4*. Sainte Thérèse décrit de la même façon les audaces de son amour à l'égard de Notre Seigneur. *Sa vie écrite par elle-même, Ch. XXXVII*.

(2) *In Cant. Serm. 74, 4-8*.

dans sa prière. Avant de se présenter devant l'Époux, elle fera bien, comme lui et le publicain, de s'humilier en présence du Maître et du Juge. « Qui que tu sois ô âme, garde-toi de dédaigner cette place où la sainte pécheresse a déposé ses fautes, et revêtu la sainteté... Elle a pleuré amèrement, et, tirant du fond de sa poitrine de longs soupirs, secouée par de salutaires sanglots, elle a vomi les humeurs enfielées du vice... A l'exemple de cette bienheureuse pénitente, prosterne-toi aussi, ô misérable ; afin d'en finir avec tes misères, embrasse les pieds du Christ, couvre-les de baisers, arrose-les de larmes, non certes pour les laver, mais pour te purifier toi-même.... Ainsi pénétrée de confusion et de douleur, attends avant d'oser lever les yeux sur le visage divin, d'avoir entendu cette parole : « Tes péchés te sont remis » (1).

Une fois réconcilié, le pécheur peut lever la tête. Toutefois, il n'ose pas encore prétendre à l'intimité divine. Le meilleur moyen de plaire à Dieu, est de se confondre en sa présence. Autant l'impudence du pécheur lui déplaît autant l'humilité du pénitent lui est agréable. Après avoir trouvé le pardon aux pieds du Christ, l'âme demande à baiser la main de son bien-faiteur. C'est de lui qu'elle attend la force pour renoncer aux vices et pratiquer les vertus ; c'est à lui qu'elle fera remonter tout le mérite de sa conversion.

Tous sont admis au baiser des pieds et au baiser de la main. Après avoir éprouvé ce double témoignage de la condescendance de Dieu, l'âme pourra espérer des faveurs plus intimes. En effet, sa confiance grandit dans la mesure où la grâce augmente. Son amour devient plus ardent, elle demande avec plus d'assurance la chose qui lui fait encore défaut. Ainsi disposée, elle obtiendra, semble-t-il, le gage suprême de l'amour divin : le baiser de la bouche (2).

Pendant, on ose à peine le promettre ; c'est là une faveur qui exige une rare perfection : *Tertium sola experitur et rara perfectio* (3). Bien que l'union mystique demeure un privilège, tous peuvent la désirer. C'est un idéal à poursuivre, et cette

(1) *In Cant. Serm. 3, 2.*

(2) *Ibid.*, 5.

(3) *Ibid.*, *Serm. 4, 1.*

seule poursuite élève et sanctifie les âmes (1). A propos d'un passage du Cantique des Cantiques, Bernard suppose que les amis de l'Époux viennent rendre visite à l'Épouse et la trouvent gémissante, accablée d'ennuis. Ils demandent la raison de cette tristesse et reçoivent la réponse suivante. « Je n'aurai point de repos qu'il ne m'ait accordé un baiser de sa bouche. Merci du baiser des pieds, merci du baiser de la main ; mais s'il a quelque souci de moi, qu'il me baise d'un baiser de sa bouche. Je ne suis pas ingrate, mais j'aime. J'ai déjà reçu, je l'avoue, au delà de mes mérites, mais beaucoup en deçà de mes désirs. Ne taxez pas de présomption, je vous prie, les élans de mon affection. La révérence proteste, il est vrai, mais l'amour l'emporte. Je demande, je supplie, je l'exige : qu'il me baise d'un baiser de sa bouche ». Tels sont les soupirs que l'abbé de Clairvaux surprend bien des fois sur les lèvres de ses moines lorsqu'ils viennent lui faire leurs confidences (2).

Les âmes ferventes qui entretiennent de pareils désirs ne manqueront pas, pense-t-il, de recevoir le Verbe en qualité d'Époux. Etreintes comme dans les bras de la sagesse, *quibusdam brachiis sapientiæ*, elles sentiront se répandre en elles la suavité du saint amour (3). « Si vous frappez avec persévérance, vous ne retournerez pas les mains vides. Quand vous nous reviendrez débordant de grâce et de charité, incapable, à cause même de votre ferveur, de dissimuler le don reçu, mais tout prêt à le communiquer ; quand la faveur obtenue vous aura conquis la sympathie de tous, et peut-être leur admiration, vous aussi vous pourrez dire à votre tour : Le Roi m'a introduit dans le cellier où il met le vin » (4). Voilà le vin spirituel qui réjouit dès ce monde le cœur de l'homme, en attendant de l'enivrer dans le séjour des élus.

Chose consolante, les infidélités anciennes n'empêchent point de parvenir à cette union d'amour avec Dieu ; saint Pierre et sainte Madeleine en sont la preuve. Et s'il faut un exemple

(1) « Nullum enim omnino presentiae ejus (Dei) certius testimonium est, quam desiderium gratiae amplioris. » *In festo s. Andreae, Serm. 2, 4.*

(2) *In Cant. Serm. 9, 1-3.*

(3) *Ibid. Serm. 32, 2.*

(4) *In Cant. Serm. 49, 3.*

de plus, Bernard le trouve en lui-même : « N'est-ce pas toi, ô mon âme, qui, après avoir abandonné le premier époux qui te rendait si heureuse, as violé la foi promise, pour courir après d'autres amants ? Et maintenant, rejetée peut-être par ceux mêmes à qui tu te prodiguais à plaisir, tu oses, impudente et effrontée, revenir à celui que tu as méprisé dans ton orgueil ? Eh quoi ? Tu cherches la lumière, toi qui devrais te cacher ; tu cours à l'Époux, toi qui mérites des châtimens bien plus que des baisers ! Il serait fort étonnant que tu ne rencontres le Juge au lieu de l'Époux. Heureux celui qui, devant de pareils discours, entend sortir de son âme cette réponse : « Je ne crains rien, car j'aime ; et je n'aimerais pas si je n'étais aimée. La bien aimée n'a pas à craindre. Qu'elles craignent, celles qui n'aiment pas. Quant à moi qui aime, je ne puis douter de l'amour que j'inspire, pas plus que de celui que je ressens (1). Je ne saurais redouter le visage de quelqu'un dont je me sens aimée » (2). Les âmes froides auront de la peine à admettre pareille chose. Mais l'Écriture est là ; qu'elles écoutent du moins Dieu lorsqu'il parle par la bouche de Jérémie. Il promet à l'âme qui a été pour lui une épouse infidèle, ce qu'une femme n'attend guère ici-bas d'un mari offensé : « Reviens vers moi, et je te recevrai ». La foi leur obtiendra peut être d'expérimenter ce qu'ils ont peine à croire (3).

D'après saint Bernard, l'âme élevée à une haute contempla-

(1) Le texte latin porte : « Ego vero amans, amari me dubitare non possum, non plus quam amare ». M. Saudreau me paraît commettre une légère inexactitude en traduisant : « Pour moi qui aime, je ne puis douter que je ne sois aimée d'une affection plus grande que la mienne ». *La Vie d'Union à Dieu et les moyens d'y arriver*, p. 177-178. Saint Bernard exprime une pensée analogue quand il écrit : « Qui non placet Deo, non potest illi placere Deus. Nam cui placet Deus, Deo displicere non potest ». *In cant. Serm. 24, 8*. Saint Augustin l'avait déjà dit : « Ille placet Deo, cui placet Deus ». *In Psalm. 32, Enarratio, 1, 1*.

(2) *In Cant. Serm. 84, 5-7*. Pascal, exprimant avec émotion ses sentiments à l'égard de Jésus, rapproche et adopte deux fragments de ce passage de saint Bernard : *Dignior plagis quam osculis non timeo quia amo*. L'éminent éditeur des *pensées*, M. Brunschvicg, s'est donc trompé, quand il écrit en note, p. 573 : « Vraisemblablement, cette phrase est de Pascal lui-même. »

(3) *In Cant. Serm. 84, 7*. « Amans quandoque videtur amens, sed ei qui non amat. » *De considerations, præfal.*

tion passe par trois étapes qu'il compare à trois appartements. Le premier est comme l'école où le maître instruit : *auditorium quasi docentis*. Émerveillée, l'âme y découvre quelque chose des splendeurs divines. Cette vision lui procure de la jouissance, mais avide de comprendre davantage, elle s'inquiète et se fatigue. Exercice laborieux et agité encore bien loin du calme et du repos rêvé (1).

Dans la seconde étape, l'âme voit s'ouvrir devant elle le tribunal du Juge : *prætorium judicis*. Dieu y apparaît juste, mais sévère surtout à l'égard des réprouvés. « Terrible est ce lieu et sans la moindre quiétude. J'ai frissonné dans tout mon être chaque fois qu'on m'y a introduit, et je me disais en tremblant : qui peut savoir s'il est digne d'amour ou de haine ». Spéculative et théorique, la science acquise sur Dieu, dans la première audience aurait pu mener à l'orgueil ; pénétrée désormais de crainte et d'effroi, elle devient affective et pratique, elle initie à la sagesse et à la sainteté (2).

Le troisième appartement est celui où l'âme se repose véritablement. Dieu s'y montre plein de miséricorde et de douceur ; ce n'est pas le Juge, ni le Maître, mais l'Époux. « On dirait un roi qui, la longue discussion des affaires publiques enfin close, la foule congédiée, les préoccupations troublantes mises de côté, rentre, la nuit tombante, à l'hôtellerie. Accompagné de quelques privilégiés intimes, il se retire dans sa chambre. Là, sa tranquillité est d'autant plus complète, sa familiarité d'autant plus douce, que ses yeux rencontrent uniquement des visages aimés. Si quelqu'un d'entre vous a eu le bonheur de se voir introduit, caché dans ce lieu secret, dans ce sanctuaire de Dieu ; de s'y voir exempt du trouble des sens, des soucis accablants, des remords de la conscience, et, chose plus difficile, dégagé du tourbillon des images corporelles, celui-là de retour parmi nous, pourra dire en toute fierté : Le Roi m'a introduit dans sa chambre » (3).

Au chapitre second du Cantique des Cantiques, l'Époux con-

(1) *In Cant. Serm. 23, 11*. Au cours d'une extase saint Benoît aurait contemplé l'univers entier comme dans un seul rayon de soleil : « collectum sub uno solis radio mundum universum conspexit. » *De diversis Serm. 9, 1*.

(2) *In Cant. Serm. 23, 12-14*.

(3) *Ibid.*, 16.

jure les filles de Jérusalem de ne point réveiller la bien aimée avant qu'elle ne le veuille. Saint Bernard en prend occasion pour décrire les ravissements de l'âme contemplative : *Sponsæ extasim*. Il commence par s'émerveiller devant les amoureuses condescendances de Dieu. « Je ne me contiens pas de joie en voyant la majesté divine s'incliner vers notre faiblesse avec une si douce familiarité ; en voyant Dieu contracter mariage avec l'âme exilée pour lui témoigner l'amour de l'époux le plus passionné. Que pourra-t-il lui donner dans le ciel puisque dès cette vie il l'étreint de ses bras, la réchauffe sur son cœur, veille sur son repos avec tant de soin, de peur qu'on l'en fasse sortir avant qu'elle ne le veuille. » Ce repos sacré ressemble un peu au sommeil, à la mort même ; et pourtant, vigilant et actif, il illumine le sens intérieur et fait participer à la vie éternelle (1).

Le ravissement du contemplatif consiste à se dégager du monde sensible pour s'unir à Dieu ; le plus souvent par degrés, quelquefois par des bonds inattendus, *inopinatis excessibus* (2). « Que mon âme oublie les objets présents, qu'elle se dépouille non seulement des choses corporelles et inférieures, mais même de leurs images, afin de partager la pureté des anges dont elle porte la ressemblance. Cette extase, me semblait-il, mérite seule, du moins mérite surtout d'être appelée contemplation. En effet, vivre sans être esclave des convoitises terrestres, ne dépasse point la vertu humaine ; mais, en contemplant, se dégager même des images corporelles, voilà qui tient de la pureté angélique... (3). Vous avez échappé aux attraits de la chair, tout à fait affranchi de ses concupiscences.

(1) *In Cant. Serm.* 52, 2-3.

(2) *De Consideratione*, L. V., ch. II, n. 3.

(3) « *Rerum etenim cupiditatibus vivendo non teneri, humanæ virtutis est, corporum vero similitudinibus specularando non involvi, angelicæ puritatis est* ». M. Saudreau traduit ainsi : « Ne pas être esclave des passions pendant la vie, c'est une vertu humaine, mais ne pas se laisser dominer par les images corporelles, même en les voyant, c'est la pureté des Anges ». *Op. Cit.*, p. 206. Cette incise « même en les voyant » me paraît friser le contresens. Dans la même page l'auteur traduit « profecisti » par « vous êtes parti ». D'après le texte de saint Bernard, l'âme en extase ne voit plus ni les objets corporels, ni leurs images, elle n'a même pas le sentiment de la vie sensible : « *Ubi nec vita sentitur* ». *In Cant. Serm.* 52, 4.

insensible à ses charmes : c'est un progrès ; vous vous êtes détaché ; cependant, vous n'êtes pas encore allé bien loin si, par la pureté de l'âme, vous ne vous êtes pas élevé au-dessus du flot envahissant des représentations sensibles. Jusque-là ne vous promettez point la paix. Vous faites erreur si vous croyez atteindre auparavant le lieu du repos, le secret de la solitude, la sérénité de la lumière, le séjour de la paix. Mais donnez-moi quelqu'un parvenu à cet état, et je ne douterai plus de sa quiétude, il pourra dire avec le psalmiste : rentre, ô mon âme, dans ton repos, car le Seigneur t'a comblée de bienfaits » (1).

L'image même de Jésus, que Bernard se plaît à considérer en temps ordinaire, s'efface au moment de la contemplation extatique. Ce qui se pose devant le regard intérieur de l'âme, ce n'est plus le Verbe fait chair, c'est le Verbe sagesse, le Verbe vérité, le Verbe justice ; le Verbe sainteté, piété, vertu (2). A de pareilles hauteurs, les tentations, principalement celles de la chair, ne sont plus à craindre. C'est en vain qu'on pose des pièges devant ceux qui ont des ailes » (3). La science reçue par l'âme dans cette contemplation n'est ni spéculative, ni froide, mais pleine d'amour, comme le baiser qui la symbolise. L'Esprit qui la communique se nomme l'esprit de sagesse et d'intelligence. Semblable à l'abeille porteuse de cire et de miel, il a de quoi allumer la lumière du savoir, et de quoi répandre les saveurs de la grâce (4). L'extase produit un double effet : elle éclaire l'esprit et réchauffe le cœur. L'âme en sort enrichie de connaissances nouvelles, brûlante de ferveur et de zèle (5).

La perfection de l'amour divin, l'union totale avec Dieu n'est pas de ce monde. Certaines âmes favorisées y atteignent parfois, mais sans pouvoir s'y fixer. Loin de les satisfaire, cet

(1) *Ibid.*, 3.

(2) *In Cant. Serm.* 20, 8.

(3) *In Cant. Serm.* 52, 4.

(4) *Ibid. Serm.* 8, 6. Cette science puisée dans le baiser de l'union mystique est bien différente de la *scientia sæcularis* « quæ quidem inebriat, sed curiositate, non caritate ; implens, non nutriendi ; inflans non ædificans ; ingurgitans, non confortans ». *In Cant. Serm.* 9, 7.

(5) *Ibid. Serm.* 49, 4.

avant-goût du bonheur suprême enflamme leur désir ; il leur fait souhaiter avec saint Paul de rompre les liens du corps pour être avec le Christ. « O amour saint, doux et suave ; d'autant plus doux et plus suave que tout ce qu'on y sent est divin. Aimer ainsi, c'est se transformer en Dieu : *Sic affici, deificari est*. La gouttelette d'eau versée dans une grande quantité de vin semble y disparaître totalement : elle en prend la couleur et la saveur. Le fer incandescent semble devenir du feu. L'atmosphère paraît se confondre avec les rayons solaires qui l'illuminent. De même pour l'âme, devenir sainte, c'est se liquéfier d'une manière ineffable, couler les affections humaines dans le vouloir divin. Comment Dieu deviendra-t-il tout en tous, si l'homme garde quelque chose de lui-même ? Sans doute la substance humaine persistera, mais transformée, glorifiée, fortifiée (1). Quand cela arrivera-t-il ? Qui verra cela ? Qui possédera cela ? Quand viendrai-je et apparaîtrai-je devant la face de Dieu ?...

« Certes, ce ne sera point durant cette vie... Impossible de se recueillir complètement et de s'attacher à la face divine,

(1) *De diligendo Deo*, ch. IX, n. 28. Ce texte suffirait à montrer combien Harnack a tort de voir du panthéisme chez saint Bernard. « *Das excedere et cum Christo esse* ist auch von Bernhard so verstanden, dass die Seele sich selbst verliert und in den Umarmungen des Bräutigams aufhört, ein eingenes Selbst zu sein ». *Dogmengeschichte III*, p. 305, n. 1. Saint Bernard s'est parfaitement expliqué sur le mode d'union qui peut exister entre Dieu et l'âme humaine. A propos du texte de saint Paul, *Rom. XI, 36*, il écrit : « *Esse ergo omnium quæ facta sunt ipse factor eorum sed causale, non materiale* ». *In Cant. Serm. 4, 4*. Au sujet des mots de l'Ange Gabriel à la Vierge : *Dominus tecum*, il explique comment Dieu est avec les diverses créatures, pour leur assurer l'être, leur mode d'être et il ajoute : « *In solis ergo bonis ita est, ut etiam sit cum ipsis propter concordiam voluntatis* ». *Super : Missus est, Hom. 3, 4*. Voici un texte encore plus explicite : « *Atqui Deum et hominem, quia propriis exstant ac distant et voluntatibus et substantiis, longe aliter in se alterutrum manere sentimus, id est, non substantiis confusos, sed voluntatibus consentaneos* ». *In Cant. Serm. 71, 10*. Cf. Joseph Bernhart, *Bernhardische und eckhardische Mystik*, Kempten, 1912. L'auteur a raison d'écrire que saint Bernard a condamné d'avance maître Eckart « *Nemo nisi demens sive de terra sive de celo usurpabit sibi illam Unigeniti vocem : Ego et Pater unum sumus* ». L'âme unie à Dieu fait un seul esprit avec lui. « *Nec præjudicat rerum pluralitas unitati huic, quam facit non confusio naturarum, sed voluntatum consentio* ». *In Cant. Serm. 71, 6-7*.

tant qu'on est au service de ce corps fragile et miséreux. C'est au ciel, après la résurrection de la chair, dans le corps spiritualisé et immortel, pacifié et aimé, en tout soumis à l'esprit ; c'est là que nous espérons posséder pleinement le quatrième degré de l'amour, ou plutôt en être possédé. Car il appartient à la puissance divine de l'accorder à qui bon lui semble, et non pas à l'industrie humaine de l'acquérir » (1). Dieu seul peut donner à l'âme les ailes de la colombe qui lui permettent de s'envoler jusqu'au lieu de son repos.

Pierre GUILLOUX.

(A suivre).

(1) *De diligendo Deo*, ch. X, n. 28, 29.

LE « SIGNE » DANS LA PROPHÉTIE D'EMMANUEL

(Isaïe VII, 14 ss.).

Quand on parcourt les études récentes des exégètes catholiques sur la célèbre prophétie d'Isaïe relative à la naissance virginale d'Emmanuel, on y constate un double accord. D'un côté ils n'éprouvent plus le besoin de nier, comme incompatible avec l'identification d'Emmanuel avec le Messie, la connexion étroite que le verset 16 établit entre Emmanuel et l'histoire contemporaine du prophète ; ils la trouvent, au contraire, pleinement conforme à la manière générale dont les prophètes présentent les événements messianiques et eschatologiques comme imminents. De l'autre ils prétendent que le signe que le prophète donne au roi Achaz n'est pas la naissance virginale du Messie, mais la dévastation de la Palestine par l'armée assyrienne.

Si l'accord sur le premier point est l'indice d'un progrès dans l'intelligence de la prophétie, il n'en est pas de même pour l'unanimité sur le second. Elle est d'autant plus surprenante que la première conclusion semble entraîner comme corollaire que le signe soit précisément la naissance virginale de l'enfant. Il ne sera donc pas inutile de reprendre dans ce double sens l'exégèse d'un oracle dont l'importance donne du prix à ses moindres détails.

I

C'est un fait indéniable que le prophète met Emmanuel en relation directe et réelle avec le danger dont Jérusalem fut menacée vers 735 av. J.-C. par suite de l'invasion des armées du roi de Syrie et de Samarie ; car en annonçant « avant que l'enfant sache rejeter le mal et choisir le bien, le pays dont

tu redoutes les deux rois sera, dévasté » (16), il indique une date dans la vie du Messie comme terme de ce danger. Au chapitre suivant Isaïe fait une prédiction tout à fait analogue : avant que son fils Maheršalahašbaz qui va naître sache dire : Mon père et ma mère, les deux ennemis de Juda seront ruinés (8, 4). Personne n'a encore eu l'idée de mettre en doute la coïncidence des deux faits qui se trouvent joints dans ce verset. Or dans 7, 16, Emmanuel est mêlé d'une façon absolument analogue à la délivrance du même danger actuel. L'évidence qui jaillit de ce rapprochement ferme la porte à toutes les échappatoires.

Deux seulement méritent d'être prises en considération. C'est d'abord l'interprétation tirée de « l'anticipation prophétique » : Isaïe, transporté par la vision dans l'avenir, se trouve mis en présence de la naissance du Messie d'une manière tellement vive qu'il la décrit comme très prochaine et qu'en esprit il voit le Sauveur partager le sort de son peuple. Cette explication qui transforme en un lien idéal le lien réel qui rattache le Messie au temps du prophète est la solution classique. Mais elle est un pur artifice exégétique qui n'a pas le moindre fondement dans le texte. Au moyen de cette méthode on pourrait prouver avec autant de raison que le prophète au chapitre VIII ne parle aucunement d'une naissance réelle de son fils.

Au lieu d'invoquer la psychologie du voyant, les Pères Huyghe (1) et Durand (2) ont recours à son vocabulaire. Dans la phrase *ecce virgo concipiet et pariet filium* ils donnent à la particule *ecce* : עֵינַי un sens hypothétique : Si la Vierge était enceinte (maintenant) et si elle enfantait un fils, le moment où celui-ci serait arrivé à l'âge de discernement marquerait la fin du danger actuel. Cette exégèse du verset 7, 14 ne serait admissible qu'à une double condition : premièrement que la naissance virginale du Messie ne fût pas le signe ; ce qui n'est pas juste comme il sera prouvé tout à l'heure. Deuxièmement que *hinne* eût effectivement le sens qu'on lui prête. Or le sens conditionnel de cette particule est très rare. Aux

(1) *La Vierge-mère, dans Is. 7, 14, dans La science catholique, 1895, p. 227-243.*

(2) *La Vierge et l'Emmanuel dans L'Université catholique, 1899, p. 268-275.*

exemples que Huyghe et Durand ont allégués (Ex. 3, 13 ; 8, 16 ; I Reg. 9, 7 ; Lev. 13 passim) le P. Condamin (1) qui s'est rallié bien que timidement à leur opinion n'a pu ajouter que Os. 9, 6 et en assimilant *hinne* à *hen* Is. 54, 15 ; Jér. 3, 1 ; Ag. 2, 12. En outre dans ces passages la condition est réalisable, et elle l'est même à tel point qu'on peut partout traduire la particule hébraïque aussi bien par *quand* que par *si*. Par contre, dans notre passage, la condition, comme en conviennent ces exégètes, serait justement irréalisable. Ils imputent donc à *hinne* un sens qu'il n'a nulle part et qu'il ne peut pas avoir ; car une particule démonstrative ne peut jamais viser un événement irréel. Ces remarques que personne n'a encore faites jusqu'ici enlèvent toute probabilité à cette interprétation qui n'a d'ailleurs pas trouvé beaucoup de partisans.

Au contraire les exégètes abandonnent de plus en plus ces hypothèses trop artificielles et prennent leur parti de reconnaître qu'Emmanuel est enclavé par Isaïe dans l'histoire du VIII^e siècle. Tandis que l'exégèse rationaliste exploite cette connexion pour contester l'identité entre Emmanuel et le Messie et même pour nier l'authenticité des versets 8, 8. 10 desquels ressort cette identité (2), l'exégèse croyante n'y voit plus un empêchement contre l'interprétation traditionnelle. Et cela avec raison ; car le lien étroit qu'Isaïe établit entre le Messie et son temps n'est pas un cas isolé. Presque toujours les prophètes expriment l'assurance que leurs prédictions se réaliseront bientôt (3). Saint Jérôme le reconnaissait déjà pour Malachie : *Sic enim futurorum texit vaticinium ut praesens tempus non deserat* (4). Dans la biographie de sainte Catherine de Sienne, composée par le B. Raymond de Capoue, nous lisons qu'au moyen âge on constatait sans le moindre scrupule que les prophètes de l'Ancien et du Nouveau Testament annoncent comme très prochains des événements dont ils étaient séparés

(1) *Le livre d'Isaïe*, 1905, p. 71.

(2) Un seul exégète protestant, à notre connaissance, reconnaît encore Emmanuel comme Messie ; c'est Hans Schmidt dans *Der Mythos vom wiederkehrenden König im Alten Testament*, Giessen, 1925, p. 9 s.

(3) Voir à ce sujet notre étude : *Les problèmes du Livre de Joël*, Paris, 1926, p. 40-44.

(4) *In cap I Mal.* ; P. L., t. XXV, col. 1551.

par des centaines d'années (1) Au milieu du siècle dernier, Schegg a très bien formulé la loi générale qui s'applique à l'ensemble des prophéties : « Les prophètes se représentent toujours la période messianique comme prochaine ; ils regardent chaque catastrophe comme la dernière. L'Assyrie tombe et pour le prophète l'époque messianique suit aussitôt... » (2).

Le premier qui ait appliqué ce principe à la prophétie d'Emmanuel est M. van Hoonacker (3) Le P. Lagrange le suivait bientôt après et présentait sa conception comme « la solution définitive » de la difficulté (4). Cinq années plus tard le P. Perret l'a acceptée avec empressement (5) et plus récemment le P. Calès (6), et M. Tobac (7) lui ont donné leur pleine adhésion. D'après tous ces auteurs Isaïe a donc prédit la naissance d'Emmanuel comme prochaine.

Est-ce donc qu'Isaïe a pensé que le Messie allait apparaître bientôt ? A cette question il semble qu'il faille donner une réponse affirmative. Du moment qu'il dit d'Emmanuel qu'avant de discerner le bien et le mal, le pays des deux ennemis sera dévasté, n'est-ce pas qu'il l'attend sous peu, comme il attend la naissance de son second fils (8, 1-4) dans la vie duquel une date analogue marquera le moment où les mêmes ennemis seront ruinés ?

La plupart des auteurs cités ne firent pas nettement cette conclusion. « Isaïe, écrit M. van Hoonacker, ne peut avoir eu l'intention de présenter la naissance d'Emmanuel comme réellement imminente, comme un fait dans l'accomplissement duquel les contemporains pourraient reconnaître la garantie divine du salut », (p. 222) et plus loin : « Emmanuel, associé à la génération présente de la manière *idéale*... mangera du beurre et du miel parce qu'il verra son pays ravagé » (p. 226).

(1) Cité par le P. Lagrange dans *Revue biblique*, 1905, p. 280.

(2) *Die kleinen Propheten übersetzt u. erklärt*, 1854, p. 168.

(3) *La prophétie relative à la naissance d'Immanu-El* dans *Revue biblique*, 1904, p. 213-227.

(4) *Revue biblique*, 1905, p. 280.

(5) *La prophétie d'Emmanuel, Isaïe VII, 13, 11*, dans *Revue pratique d'apologétique*, 1910, p. 81-99.

(6) *Les trois discours prophétiques sur Emmanuel* dans *Recherches de science religieuse*, 1922, a. 169-177.

(7) Article *Isaïe* dans *Dictionnaire de Théologie catholique*, t. VIII, col. 48-62.

Par là M. van Hoonacker revient à l'anticipation prophétique. De la même façon le P. Perret affaiblit notablement son exposé en disant : « Si Isaïe s'écrie : Voici la Vierge est enceinte etc., c'est parce que celle-ci est réellement présente au regard de son esprit divinement éclairé. Il la contemple comme si elle existait déjà » (p. 93). M. Tobac à son tour de distendre le lien réel qui rattache le Messie à la guerre syro-éphraïmite en répétant avec M. van Hoonacker : « Dans la pensée d'Isaïe, les armées assyriennes représentent les ennemies du peuple de Dieu, la puissance païenne qu'Emmanuel devra combattre. Et comme le mal de la part de l'Assyrie est imminent, Isaïe est amené à présenter l'intervention du Messie comme se préparant aussi » (col. 62). Mais l'intervention du Messie n'est pas seulement présentée comme « se préparant » et par conséquent reléguée dans un avenir indécis mais comme aussi imminente que l'invasion assyrienne elle-même.

Le P. Lagrange est plus conséquent. « Isaïe, écrit-il, a hâte que Dieu opère le salut..., peut-être espère-t-il en être témoin » (p. 280). Mais pour adoucir « l'acuité spéciale » du cas il écarte — à tort, comme nous le verrons — le verset 16. Le P. Calès ne se dérobe pas davantage à la conclusion des prémisses qu'il a posées. « De quelle efficace, demande-t-il, eût bien pu être, en effet, son annonce s'il eût été prédit explicitement que la réalisation aurait lieu après plus d'un demi-millénaire. » (p. 175).

Le manque de perspective dans les prophéties est donc plus qu'une manière de parler. Il ne reflète pas simplement l'état de vision pendant lequel les voyants étaient en esprit rapprochés des événements lointains : il exprime leur impression sur la proximité réelle du salut messianique, du jour de Jahvé.

Cette impression tient aux contingences de la révélation prophétique. « Les prophètes n'avaient pas, remarque très bien A.-B. Davidson (1), d'idées claires sur l'époque du jour de Jahvé, mais ils n'en ignoraient pas les éléments constitutifs. Ils avaient toujours le pressentiment que ces éléments présentement retardés par maints obstacles dans leur opération, contre carrés par la volonté adverse des hommes et par leur insensibilité à l'œu-

(1) *The theology of the Old Testament*, 1907, p. 379.

vre que Jahvé poursuit à leur égard, peuvent à chaque instant surmonter les obstacles, écarter les empêchements pour arriver jusqu'à leur parfaite réalisation. Voilà pourquoi, quand ils constataient une secousse dans la marche de la Providence vers une direction quelconque, soit vers le jugement, soit vers le salut, leurs âmes s'ouvraient au pressentiment que c'était le commencement du jour de Jahvé ».

Outre cette psychologie des prophètes il faut faire entrer en ligne de compte le rôle même dont jouissait chez eux le messianisme : La pensée des biens éternels leur étant encore étrangère, toutes leurs espérances se concentraient sur l'établissement du royaume messianique sur cette terre. Ces espérances auraient été bien insignifiantes, si elles avaient eu pour objet un avenir très lointain dont ils n'auraient eu aucun profit. Toute sanction efficace aurait manqué. Voilà pourquoi les prophètes annonçaient que le salut messianique est proche et en expliquaient le retard par les péchés du peuple.

Tel était le caractère habituel de la perspective prophétique, il n'est pas étonnant de la rencontrer chez Isaïe et il n'y a aucune raison de ne pas laisser son sens obvie à sa prédiction sur la naissance d'Emmanuel.

II

Dès lors que le prophète a annoncé l'avènement du Messie comme proche, il va de soi que le signe qu'il veut donner à Achaz au nom de Jahvé est précisément la naissance virginale du Sauveur. Le texte du verset 14 qui annonce cette naissance ainsi que le contexte, celui qui précède aussi bien que celui qui suit, ne laissent pas de doute à cet égard.

Isaïe est envoyé par Dieu à la rencontre d'Achaz pour lui prédire que l'expédition des rois Resin et Pekah n'aura pas de succès. Pour confirmer sa promesse, il lui offre de demander un signe ; mais Achaz s'y refuse. Isaïe lui reproche son incrédulité, mais ajoute que Jahvé lui-même lui donnera un signe : « Voici, dit-il d'un ton solennel, la Vierge est enceinte et elle enfante un fils et appelle son nom Emmanuel », et tout de suite après le prophète annonce qu'avant que cet enfant sache

rejeter le mal et choisir le bien, le pays des deux rois sera ruiné. Cependant Achaz sera puni pour son manque de confiance en Jahvé : l'armée assyrienne qui va ravager la Syrie et la Samarie, dévastera plus tard également la Judée.

Tel est l'enchaînement des faits et des paroles dans le chapitre VII. Il s'ensuit que le signe est contenu dans la phrase : Voici la Vierge etc. Aussi bien telle est l'opinion traditionnelle et universelle. Il est d'autant plus curieux de la voir délaissée par presque tous les exégètes catholiques depuis ces trente dernières années. Un des premiers à entrer dans cette voie fut le P. Huyghe. Confondant notre point de vue avec celui du prophète, il estime que l'apparition du Messie n'ayant eu lieu que sept siècles plus tard, n'a pas pu être présentée comme signe. Pour faire disparaître d'emblée les difficultés de ce texte, au lieu de regarder comme signe la naissance virginale d'Emmanuel, il donne à *hinne* (ecce) un sens hypothétique. Tout le discours d'Isaïe aurait un caractère menaçant, qui exclut une prédiction aussi rassurante que celle de l'avènement du Messie. Nous avons déjà vu combien cette argumentation est précaire sur le terrain grammatical. Elle ne l'est pas moins dans le domaine exégétique.

« C'est, dit-il, l'idée du châtement qui domine et à part le verset 14, on ne peut voir dans les paroles d'Isaïe que les annonces de mort, de ruine et de dévastation » (p. 228). Tout au contraire Isaïe est expressément envoyé pour annoncer le salut ; il doit en confirmer l'annonce par un miracle et il maintient sa prédiction rassurante malgré l'incrédulité du roi. Ce n'est qu'après avoir terminé la prophétie de salut, au milieu de laquelle se trouve l'oracle sur Emmanuel, qu'il profère des menaces. L'idée que le roi sera sauvé du danger de la guerre syro-éphraïmite prédomine jusqu'au verset 7, 16 à tel point que Duhm, Cheyne et Marti se croient en droit de séparer du discours primitif les versets suivants 17-25.

Pour mieux opposer au contexte le caractère consolant de la prophétie sur Emmanuel, le P. Huyghe admet que l'incrédulité du roi a dû changer le caractère du signe, qui ne pourrait plus être désormais « seulement une preuve, mais serait en outre nécessairement le plus terrible des châtements » (p. 236). C'est ne pas tenir compte de la situation historique. Isaïe vient

d'annoncer à Achaz la délivrance dans les termes les plus catégoriques : Resin et Pekah auront si peu de succès qu'il les appelle deux bouts de tisons fumants ; après avoir exposé leur plan de détrôner Achaz, il ajoute : « Cela ne sera pas ; cela ne tiendra pas. » L'échec des ennemis de Jérusalem est donc un décret absolu de Jahvé. - Il est même si indépendant de toute condition qu'il n'est ni atténué par la sentence que Dieu ajoute : « Si vous ne croyez pas, vous ne subsisterez pas » (9) ni changé par le refus du roi. Sans doute ce refus change l'attitude de Jahvé : de bienveillante elle est devenue menaçante : « Ecoutez, maison de David ! Est-ce trop peu pour vous de fatiguer les hommes que vous fatigüiez aussi mon Dieu » (13). Ce reproche laisse entrevoir la punition. Mais on n'a aucun droit de prétendre que cette punition doit être déjà présagée dans le signe. Au contraire. La meilleure preuve que Jahvé ne pense pas immédiatement à prédire le châtement est le fait qu'il veut malgré tout donner un signe. Il l'avait offert dans le but de confirmer son décret absolu de salut durant la guerre syro-éphraïmite. Si, dans la suite, malgré l'indignité du roi, il donne quand même un signe, c'est évidemment qu'il veut par là révéler la persistance de ses dispositions bienveillantes durant le danger actuel.

Tous les arguments allégués par le P. Huyghe contre l'interprétation de la naissance virginalle du Messie comme signe sont donc vains. Le signe pour lui serait « la dévastation totale de la Syrie et du pays d'Israël, mais aussi la dévastation du pays de Juda par le roi d'Assyrie, pour le moment l'allié d'Achaz » (p. 237). Mais comme il s'agissait de dissiper « par une preuve éclatante de la puissance divine » les hésitations d'Achaz devant les promesses qui lui sont faites au moment de l'invasion des rois de Syrie et de Samarie, le signe ne peut pas être la dévastation de ces deux pays, car dans ce cas l'objet qui devait être signifié ne serait pas différent du signe lui-même. D'autant moins que cette dévastation sera causée par le roi d'Assyrie, c'est-à-dire précisément par celui qu'Achaz dans son incrédulité avait appelé à son secours.

Le ravage de la Judée ne pouvait pas davantage être le signe. Car d'une part, l'invasion du despote de Ninive ne doit avoir lieu qu'après la dévastation de la Syrie et de la Samarie,

donc au moment où Achaz sera délivré du danger actuel ; mais alors un signe avec le sens dans lequel Dieu l'avait offert et donné était superflu. D'autre part cette invasion n'a pas du tout eu lieu sous le roi Achaz, mais longtemps après sa mort. Par où l'on voit que le P. Huyghe retombe dans la difficulté même qu'il voulait éviter. S'il refuse de voir le signe dans la naissance miraculeuse d'Emmanuel, c'est parce qu'elle ne doit survenir qu'après un très long intervalle. Cet intervalle, moins long sans doute, se retrouve dans sa propre explication et tout autant chez tous les exégètes postérieurs qui l'ont adoptée.

Cette longue discussion de la théorie proposée par le P. Huyghe ne paraîtra pas excessive, si on pense au grand nombre d'exégètes qui l'ont reprise et complétée. C'est d'abord le P. Durand qui a tâché de l'« améliorer ». A cette fin il observe que la parthénogénèse ne peut pas être le signe parce qu'elle échappe pratiquement à l'observation et qu'elle est selon saint Thomas par sa nature même plutôt l'objet que la preuve de notre foi » (p. 271). Sans doute un miracle extérieur, opéré sous les yeux de la foule aurait un effet plus considérable. Mais la parthénogénèse n'est pas soustraite à tout contrôle ; car elle ne se réalisera pas chez une jeune fille quelconque mais chez une vierge dont la pureté est hors de soupçon pour tous.

En second lieu le P. Durand ajoute que le roi avait une confiance trop grande dans les promesses messianiques comme garantie de la pérennité de la maison royale. Pour le détromper de son illusion, Isaïe lui dirait : « Même si le Messie naissait maintenant, il ne te sauverait pas » (p. 273). Conception introduite pour cadrer avec le prétendu sens hypothétique de *hinne*, mais qui ne répond à rien dans le texte et se trouve expressément démentie par le fait que le roi refuse de demander un signe.

Enfin le P. Durand souligne plus encore que ne le faisait le P. Huyghe que le signe n'est pas seulement la dévastation de la Judée mais aussi de la Syrie et de la Samarie. Isaïe aurait envisagé le ravage de ces trois pays en bloc comme un seul événement. Pour en indiquer la proximité, il aurait dit (7, 14 ss) que si la Vierge était enceinte maintenant et enfantait Emmanuel, la dévastation aurait déjà eu lieu avant qu'Em-

manuel eût atteint l'âge de discernement. Cependant, comme le temps où le Fils de la Vierge viendra est très éloigné, le prophète aurait indiqué (8, 1-9) un autre enfant, son second fils, sur l'âge duquel ses contemporains pourraient suivre la réalisation de la menace divine » (p. 274). Mais cette explication est contredite de la façon la plus formelle par le texte des deux prophéties. Chaque fois l'enfant en question est mis uniquement en rapport avec la dévastation des deux pays ennemis et aucunement avec celle de son propre pays.

Le P. Condamin a bien senti les côtés faibles de cette exégèse qu'il conserve seulement au prix de plusieurs modifications. D'abord il constate avec raison que, si on remplace comme signe la parthénogénèse du Messie par la dévastation assyrienne, il faut supposer pour le mot signe non pas le sens de miracle proprement dit, mais un sens tout à fait général : le signe pourrait par ex. être « un incident de la prédiction réalisée » qui rappellerait que la prophétie avait eu lieu (p. 61 s).

Mais, si ce sens général cadre avec l'hypothèse que le signe serait la dévastation assyrienne, il ne s'accorde pas avec le contenu des deux versets 7, 11 et 14. Dans le premier, Dieu offre un signe dans les hauteurs du ciel ou dans les profondeurs du Shéol : c'est-à-dire qu'il s'agit, comme tout le monde l'avoue, d'un phénomène miraculeux. Dans le second, il ne peut pas en être autrement : du moment que Jahvé, malgré le refus d'Achaz, déclare (7, 16) qu'il le sauvera du danger actuel, le but du signe dans 14 est le même que dans 11 et cette identité de but crée nécessairement une certaine ressemblance entre les deux moyens. D'où il suit que le signe que Dieu annonce dans 14 doit être lui aussi quelque chose d'extraordinaire, apte à garantir la promesse de Dieu. La particule לָכֵן (*lakhen* « c'est pourquoi ») qui introduit l'annonce du signe ne contredit pas cette conclusion bien qu'elle forme, après le reproche du verset précédent, une transition un peu dure (1).

(1) H. Schmidt (*op. cit.*, p. 41) en donne une explication fort ingénieuse : l'annonce d'Emmanuel qui sera d'après les prophéties suivantes le vainqueur des ennemis de Jérusalem et le chef d'Israël devait nécessairement consterner Achaz ; car il pouvait au bout de quelques années se dire qu'avec l'avènement de ce nouveau roi c'en sera fait de lui.

Car cette annonce se trouve entre deux promesses de salut (4-9 et 16) de sorte que *lakhen* est loin d'« indiquer clairement, comme le voudrait après Dillmann le P. Condamin, que le signe donné assure le châtement, » (p. 61). Il n'y a pas lieu non plus d'exploiter la phrase du verset 9 : « Si vous ne croyez pas, vous ne subsisterez pas » pour imputer à Isaïe une contradiction, si le signe n'est pas menaçant. Car, ainsi que nous l'avons déjà relevé plus haut, le décret de salut de la part de Jahvé est tellement absolu que rien ne peut le changer. La contradiction existerait précisément, si le signe était menaçant.

En second lieu le P. Condamin entreprend de remédier à l'inconséquence qui consiste à regarder comme signe non seulement la dévastation de la Judée mais aussi celle de la Syrie et de la Samarie, en même temps qu'il essaie de transformer le sens rassurant du verset 16 qui s'oppose au prétendu sens comminatoire du signe. Pour obtenir ce double résultat, il propose une nouvelle traduction de ce verset. Au lieu de traduire :« sera dévasté le pays dont tu redoutes les rois » (c'est-à-dire la Syrie et la Samarie), il interprète.... « sera dévasté le pays *pour lequel* tu redoutes les deux rois » (c'est-à-dire la Judée). Mais cette traduction a le double inconvénient d'être contredite par les versets 4-9 et surtout, comme l'a déjà remarqué le P. Lagrange (p. 279), désavouée par la grammaire. Le P. Condamin n'a donc réussi à donner un caractère plus logique à la nouvelle hypothèse qu'en la rendant moins conforme au texte. Pas plus sous cette forme que sous les précédentes elle ne saurait être retenue comme explication de l'oracle d'Isaïe.

III

On comprend aisément que les exégètes qui donnent à *hinne* un sens hypothétique, rejettent la parthénogénèse comme signe et se préoccupent d'en rechercher un autre. Il est plus curieux de voir des auteurs qui n'acceptent pas ce sens et qui, au contraire, admettent que la prophétie a rapproché de son temps la naissance d'Emmanuel échangent néanmoins le signe de cette naissance contre celui de l'invasion assyrienne.

Parmi ces derniers il faut citer en premier lieu M. van Hoonacker. Comme le P. Condamin, il constate que le verset 16 est incompatible avec un signe désastreux. « C'est une phrase, dit-il, dont il importe avant tout de contrôler l'énoncé et de fixer le sens » (p. 213). Dans le texte massorétique il y est annoncé que les pays des deux ennemis d'Achaz seront dévastés. D'après M. van Hoonacker « trois difficultés insurmontables excluent la supposition qu'Isaïe ait eu en vue, au verset 16, les royaumes de Resin et de Pekah » : 1° « Il est évident que le v. 17 n'est que la simple continuation du v. 16 ; nous n'y voyons ni un mot, ni une particule indiquant un changement de direction dans la pensée ». 2° « Il est difficile ou impossible de comprendre que les deux royaumes parfaitement distincts d'Israël et de Damas eussent été compris par Isaïe sous la dénomination de « la terre » au singulier, comme s'il s'était agi d'un seul pays gouverné par deux rois ». 3° « Si la terre au v. 16 b s'entend des royaumes de Resin et de Pekah, on ne voit point comment l'abandon de cette terre suffit à rendre compte du fait qu'Emmanuel sera réduit à manger du beurre et du miel » (p. 215).

Seule la troisième difficulté repose sur un fondement sérieux. En effet l'état de pénurie dans lequel, d'après le verset 15, Emmanuel doit vivre ne peut pas être causé par la disette qui règne dans les pays ennemis par suite de leur dévastation, mais seulement par celle de son propre pays. Il s'ensuit que le texte actuel qui donne le verset 16 comme explication du fait exprimé au verset 15 suggère une liaison logique qui ne correspond pas à la réalité. Il faut donc admettre que l'un ou l'autre des deux versets sont fautifs. M. van Hoonacker fait porter sa critique sur le verset 16. On peut avec bien plus de raison chercher la source de la difficulté dans le verset 15 et y appliquer la solution.

En effet de la comparaison de 7, 14 et 16 avec 8, 3-4 il résulte que le verset 15 entrave la suite du raisonnement. Au chapitre VIII, le verset 4 énonce la raison pour laquelle Isaïe, au verset précédent, doit nommer son fils Maheršalahašbaz : « parce que avant que l'enfant sache dire : Mon père et ma mère, les richesses de Damas et le butin de Samarie seront transportés devant le roi des Assyriens ». D'une façon analo-

gue, en vue des mêmes ennemis, le verset 16 indique pourquoi l'enfant de la Vierge s'appellera Emmanuel : « parce que avant que l'enfant sache choisir le bien et rejeter le mal, sera dévasté le pays dont tu crains les deux rois ». L'enchaînement des idées entre ces deux versets 14 et 16 ne souffre pas d'interruption. D'où on est déjà en droit de conclure que le verset intermédiaire 15 ne peut pas être original.

Au surplus ce verset se décompose en deux parties dont on retrouve les éléments dans le voisinage immédiat. La première partie ne fait qu'appliquer à Emmanuel l'affirmation générale de 7, 22 : « quiconque restera dans le pays se nourrira de lait et de miel ». La deuxième est identique à la première phrase du verset suivant 16. On peut donc supposer que le verset 15 est le fruit d'une combinaison artificielle entre ces deux fragments et qu'un lecteur l'aura malencontreusement intercalé entre 14 et 16. D'où il saute aux yeux que le verset 16 donne la raison logique du verset 14.

Cette solution, déjà proposée par Marti (1) et Duhm (2), a l'avantage de tenir compte du sens général de toute la prophétie, tandis que les autres qui s'en prennent au verset 16 ont l'inconvénient de donner aux paroles d'Isaïe un sens qu'elles n'ont pas sans préjudice pour les autres raisons qui en démontrent la fausseté.

Les deux autres difficultés que relève M. van Hoonacker ne nous semblent pas réelles. Bien qu'une particule adversative manque en tête du verset 17, vu la grande différence du contenu des deux versets et vu la simplicité et la pénurie des moyens dont dispose l'hébreu pour exprimer les relations entre les différentes propositions, il est assez clair que le verset 17 avec son ton menaçant ne saurait être « la simple continuation » du verset 16 avec sa promesse rassurante. Le second point est encore moins embarrassant. Puisque les deux rois sont unis dans la même guerre contre Juda et que le même désastre doit frapper leurs royaumes, il n'est pas étonnant que les deux pays soient compris sous une même dénomination « la terre » au singulier. D'autant que le terme hébreu *adamah* a plutôt le

(1) *Das Buch Jesaïa*, 1900, p. 77.

(2) *Das Buch Jesaïa*, 1914 p. 52 ss.

sens large de « territoire » « domaine » que celui de pays délimité par des frontières politiques.

Même s'il fallait admettre comme sans issue les trois difficultés signalées par M. van Hoonacker, nous ne pourrions pas adopter la solution qu'il en propose. Au lieu de « ses deux rois » il lit « les deux rois » et détache la phrase qui commence par la particule relative *ašer* (*quam*) de la proposition précédente pour la rattacher à celle qui suit. Du texte ainsi remanié il donne la traduction suivante : 16 « car avant que l'enfant sache dédaigner le mal et choisir le bien, le pays sera abandonné ! Parce que (*ašer*) tu es saisi de terreur, toi, devant deux rois, 17, Jahvé amènera sur toi..... le roi d'Assur ». Au regard des règles de la critique textuelle il n'y a rien à objecter contre ce changement ; il n'en est pas de même au point de vue grammatical. Déjà le P. Lagrange a relevé que M. van Hoonacker n'allègue aucun passage où *ašer* ait le sens de *parce que* ou de *toi qui* et pour cette raison il qualifie sa coupure de « très contestable » (p. 280).

Toute l'explication du signe que M. van Hoonacker donne ensuite repose principalement sur cette correction du vers : 16. Elle se ramène à ces deux affirmations : Le signe annoncé dans le verset 13 devait servir à prouver que Jahvé sauvera son peuple sans le secours des hommes. Ce signe consistera dans la dévastation du pays par le roi d'Assur, c'est-à-dire justement par ce roi qu'Achaz appelait à son secours. M. van Hoonacker oppose la première à la conception de ceux qui voient dans le signe un gage de la délivrance dans la guerre actuelle que promettent les versets 4-9. Isaïe aurait bien proposé au roi un tel signe au verset 11, mais non pas au verset 13 : « A partir de ce verset l'éloignement du danger syro-éphraïmite n'entre plus en considération.... parce que Achaz a perdu son droit à la protection contre l'agression des deux rois alliés » (p. 225). Cette argumentation repose surtout sur le sens du verset 16 que M. van Hoonacker n'a obtenu que par un tour de force. Elle se base en outre sur l'hypothèse d'« un changement dans les dispositions divines à l'égard de la situation du moment » par suite duquel Dieu ne veut plus sauver le roi du danger créé par Resin et Pekah. Or le dessein de salut, il faut le souligner de nouveau, est formulé

d'une façon tellement ferme qu'il ne peut être changé par quoi que ce soit, pas même par la désobéissance du roi. Du moment qu'Emmanuel est annoncé comme libérateur, M. van Hoonacker lui-même se voit obligé de reconnaître que la volonté divine de sauver le peuple persiste et que le signe a pour but de prouver cette volonté. Mais pour pouvoir maintenir que le bienfait particulier de la délivrance dans la guerre syro-éphraïmite est perdu de vue, il estime qu'il s'agit pour Jahvé, à partir du verset 13, du salut d'Israël en général, de sa volonté « de sauver lui-même son peuple sans le secours des hommes ». Cette distinction entre le salut concret par rapport au danger actuel et le salut en général est arbitraire : rien ne la motive dans le texte. Jahvé avait fait ses promesses rassurantes, contenues dans les versets 4-9, dans des conditions tout à fait concrètes et au verset 11 il offre un signe uniquement par rapport à cette situation spéciale. Comme après le refus du roi, il va donner spontanément un signe (14) et que ce signe — « la parallélisme, remarque M. van Hoonacker, entre l'offre du verset 11 et la proclamation du verset 14 l'exige » — doit prouver sa volonté de sauver son peuple, on ne voit pas, pour quelle raison le salut visé dans les versets 14 ss. devrait être pris dans un autre sens que dans les versets précédents.

Tandis que M. van Hoonacker, en cherchant à éliminer la naissance virginale d'Emmanuel comme signe, suppose néanmoins, à l'encontre de ses prédécesseurs, un but rassurant pour le signe que Dieu va donner spontanément, il se rapproche de nouveau d'eux quand il croit trouver ce signe dans l'invasion assyrienne. Il conçoit pourtant le caractère significatif de cette invasion d'une façon particulière. Pour lui, ce caractère ne consiste pas dans l'invasion comme telle, mais dans le fait qu'alors la Palestine sera dévastée précisément par le roi d'Assur dans lequel Achaz avait tant de confiance. Mais de quelle manière le ravage de la Judée par le roi d'Assur peut-il prouver que Dieu sauvera son peuple ? Puisque ce roi fut appelé au secours par Achaz, le ravage causé par lui peut bien suggérer que le salut ne doit pas être cherché du côté des hommes. Mais comment peut-il être un signe de salut ? Ce signe ne saurait être que l'apparition merveilleuse du Sauveur.

On est tenté de dire qu'indirectement M. van Hoonacker l'avoue lui-même ; car après avoir affirmé que la dévastation par le roi d'Assur est le signe, il n'expose pas, comment il en peut être ainsi, mais il indique qu'Emmanuel va venir alors pour sauver le pays.

Incidemment, le P. Lagrange dans son compte-rendu du commentaire du P. Condamin a également approuvé le choix du nouveau signe : « C'est, écrit-il, un symptôme consolant que l'accord du P. Condamin avec M. van Hoonacker sur la nature du signe » (p. 280). Comme cependant il trouve inadmissibles leurs corrections du verset 16, il sacrifie le verset tout entier qu'il considère comme une glose. Cette amputation n'est aucunement justifiée, car le verset 16 ne fait que répéter la promesse absolue des versets 4-9 et correspond à la portée rassurante du verset 14.

Quelques années après le P. Perret reproduit à son tour les différentes objections faites contre l'interprétation qui prend la parthénogénèse d'Emmanuel comme signe ; il tient aussi que, par suite de l'incrédulité d'Achaz, le signe ne peut plus être un miracle, mais qu'il doit être un indice quelconque propre à garantir la vérité de la promesse rassurante des versets 4-9. Il reconnaît cependant que, malgré le refus du roi, l'intention d'Isaïe reste la même de sorte que, tout en rejetant la naissance miraculeuse comme signe, il ne la remplace pas par l'invasion assyrienne. Pour lui le signe est simplement le nom prophétique donné à l'enfant exactement comme le nom du fils d'Isaïe au chapitre suivant. Il s'agirait donc seulement d'« un signe *post eventum*, qui n'aura de valeur et d'efficacité qu'après la réalisation des événements prédits, c'est-à-dire dans deux ou trois ans » (p. 95). Cette opinion serait assez probable surtout à cause de l'analogie avec le cas de Maheršalalhašbaz, si le prophète n'avait pas donné à la naissance miraculeuse d'Emmanuel un singulier relief. Il faudrait aussi que le terme « signe » n'eut vraiment que le sens d'indice général et non pas celui de miracle : ce qui ne semble pas répondre à la pensée du prophète.

Plus conséquent que les précédents exégètes sur le manque de perspective dans cette prophétie, le P. Calès a également mieux vu la nature du signe qu'elle annonce. Il distingue clai-

rement entre la promesse absolue concernant la délivrance dans la guerre syro-éphraïmite, dont il dit expressément qu'« elle n'est pas conditionnée par la fidélité d'Achaz » et la menace conditionnelle contenue dans la phrase : « Si vous ne croyez pas, vous ne subsisterez pas. » Aux termes de la promesse, la Syrie et la Samarie doivent être dévastées avant deux ou trois ans, mais suivant la menace Jahvé fera venir aussi sur le roi de Juda et sur son peuple des calamités désastreuses. Cependant, dans la détermination du signe, il ne tient plus aussi strictement compte du texte de la prophétie : « Le signe donné, consiste-t-il, comme on le suppose d'ordinaire, dans la conception et l'enfantement virginal ?..... Est-ce bien le signe apte à manifester à Achaz la vérité de la promesse contre Ephraïm et Aram et de la menace qui l'accompagne ? C'est difficile à admettre. Le signe semble devoir être cherché dans l'expérience même que le roi fera bientôt : l'exécution ou le commencement d'exécution prochaine de promesse et de menace. » Cette argumentation nous semble être vulnérable à un double point de vue. D'abord le P. Calès a tort de supposer que le signe doit servir à confirmer la menace ; car le signe n'est offert (11) qu'en rapport avec la délivrance : celle-ci ayant lieu malgré le refus du roi, le signe donné spontanément par Dieu (14) ne pourra de même viser que le salut. Ensuite le P. Calès, après avoir nettement séparé le signe et ce qu'il doit signifier, savoir le désastre causé par les Assyriens, confond les deux, au moins en partie, en supposant que le signe sera l'exécution ou du moins le commencement d'exécution prochaine de promesse et de menace (1).

On voit que les exégètes catholiques récents ont multiplié leurs efforts pour replacer le « signe » prédit par l'oracle d'Isaïe dans le cadre naturel des événements alors connus du prophète. Mais ces diverses tentatives se heurtent à d'insurmontables difficultés. Toutes se basent sur des modifications arbitraires et sur des explications forcées du texte. La variété même de ces conceptions nouvelles en prouve l'insuffisance. Il faut donc revenir à l'explication traditionnelle et dire que

(1) Le dernier en date des exégètes qui s'occupent de notre prophétie, M. Tobac (*op. cit.*), ne fait que reprendre à son compte l'argumentation de M. van Hoonacker, sans apporter aucun élément nouveau.

le signe n'est autre chose que la naissance virginale d'Emmanuel. Ce qui le prouve, c'est le fait qu'elle est proclamée d'une façon si solennelle par la particule *hinne* (*ecce*) immédiatement après l'affirmation que Jahvé veut donner un signe. Toutes les objections qu'on fait à cette exégèse peuvent être résolues et la plus sérieuse d'entre elles s'évanouit dès qu'on reconnaît, au sens réel du mot, le défaut de perspective chez les prophètes. Sur ce caractère des prédictions de l'Ancien Testament l'accord se réalise de plus en plus et ce fait mérite d'être retenu comme un progrès. Combiné avec l'exégèse reçue, il donne la meilleure explication du signe annoncé par Isaïe dans la prophétie d'Emmanuel.

L. DENNEFELD.

NOTES ET COMMUNICATIONS

Sens théologique du mot satisfaction.

Le terme *satisfaction* est employé par la théologie dans deux dogmes distincts : la Rédemption et le sacrement de pénitence. Tertullien l'emprunta au langage du droit romain pour l'appliquer à la discipline pénitentielle, et il fut suivi par tous les Pères de langue latine. Ce fut beaucoup plus tard que saint Anselme s'en servit un des premiers pour énoncer le mystère de la Rédemption (1). Le concile de Trente a consacré ce terme dans les deux cas : il enseigne que le Christ a satisfait pour nous au Père dans sa passion (2), il définit que la satisfaction est une partie du sacrement de pénitence (3). Mais le sens du mot est-il le même ?

Luther et Calvin, loin de nier la satisfaction du Christ, l'exagéraient en disant que le Christ avait souffert pour nous la peine du dam sur la croix ; mais ils prétendaient que la doctrine catholique sur la satisfaction pénitentielle faisait injure à la satisfaction du Christ ; au nom de la parfaite satisfaction du Christ, ils niaient la satisfaction des chrétiens. Le concile de Trente a dû repousser cette négation ; par là-même il fut amené à rapprocher la satisfaction du Christ et la satisfaction des pénitents : *Dum satisfaciendo patimur pro peccatis, Christo Jesu qui pro peccatis nostris satisfacit, ex*

(1) Jusqu'ici on tenait saint Anselme comme un initiateur sur ce point. Mais M. RIVIÈRE a montré que le terme satisfaction a été appliqué avant lui à l'œuvre du Christ dans le *Liber sacramentorum* de la liturgie mozarabe. Voir *Bulletin de littérature ecclésiastique*, nov. 1924, p. 361-365.

(2) Sess. VI, ch. 7, DENZINGER-BANNWART, n. 799. Sur la discussion préparatoire, lire J. RIVIÈRE, *De la Rédemption au concile de Trente*, dans le *Bulletin de littérature ecclésiastique*, juillet 1925, p. 260-278.

(3) Sess. XIV, can. 12-15; DENZINGER-BANNWART, n. 904, 905, 922-925.

quo omnis sufficientia est, conformes efficitur. » Notre satisfaction tire sa valeur de celle du Christ : « *in quo satisfacimus, facientes fructus dignos paenitentiae, qui ex illo vim habent, ab illo offeruntur Patri et per illum acceptantur à Patre* (1) ». Le terme satisfaction s'applique donc aux actes des chrétiens comme à la passion du Christ, il implique de part et d'autre des dispositions morales et des souffrances acceptées. Mais on peut se demander si, pris dans toute son ampleur, il a absolument le même sens, quand il s'agit du Christ satisfaisant pour nos péchés et du pénitent satisfaisant pour les siens. Il est clair que, dans ce dernier cas, la satisfaction a un caractère pénal : peut-on en conclure qu'elle a ce caractère dans le cas du Christ ?

Le texte conciliaire invite à distinguer ces deux satisfactions. Il a soin de rattacher la satisfaction pénitentielle à ce point de doctrine nié par les protestants que toute la peine n'est pas toujours remise par suite de la rémission de la faute : « *Falsum omnino esse et a verbo Dei alienum culpam a Domino nunquam remitti quin universa etiam poena condonetur* » (2). Après le pardon du péché mortel, qui entraîne la remise de la peine éternelle, il peut y avoir encore une peine temporelle. C'est cette doctrine qui fonde celle de la satisfaction pénitentielle, comme d'ailleurs celle du purgatoire. La satisfaction pénitentielle est donc l'acceptation et l'accomplissement volontaire d'une peine, imposée par le prêtre au nom de Dieu, — et alors elle est sacramentelle — ou spontanément acceptée, en raison des péchés passés : « *ad praeteritorum peccatorum vindictam et castigationem* ».

Mais, quand nous lisons, dans le même exposé, que le Christ a satisfait pour nos péchés, doit-on penser que c'est dans le même but ? C'est bien dans ce sens que l'entendaient les protestants : le Christ a été puni à notre place. Le concile, à vrai dire, n'a pas répudié ce sens ; mais il s'est gardé de l'énoncer. Il a même fourni en passant de précieux éléments

(1) DENZINGER-BANNWART, n. 904. L'étude des discussions préparatoires montre que la rédaction conciliaire est beaucoup plus sobre que celle qui avait été proposée d'abord par les théologiens. Voir THEINER, *Acta inedita conc. trid.*, t. I, p. 587.

(2) DENZINGER-BANNWART, n. 904.

de discrimination. Quand il montre les effets de ces peines satisfactories, il les décrit en ces termes : « *a peccato revocant et quasi freno quodam coercent hae satisfactoriae poenae, cautiores et vigilantiores in futurum paenitentes efficiunt, mendentur quoque peccatorum reliquiis, et vitiosos, habitus male vivendo comparatos contrariis virtutum actibus tollunt* ». On conclura certes que ces caractères ne peuvent être attribués à la satisfaction du Christ.

La différence apparaîtrait plus nettement si l'on allait à la raison profonde de la peine temporelle due au péché. Pourquoi peut-il y avoir encore une peine temporelle due au péché, alors que l'âme est restaurée dans l'état de grâce ? C'est que le péché laisse des traces : « *reliquiae peccati* ». Le concile en parle sans les analyser. Saint Thomas va plus loin ; il fait remarquer qu'il peut y avoir un attachement aux biens périssables dans l'âme en état de grâce. L'âme n'y met pas sa fin dernière, ce serait le péché mortel ; mais elle s'y arrête encore avec excès. « *Sublato autem quod est ex parte aversionis (a Deo), nihilominus remanere potest id quod est ex parte conversionis inordinatae, cum hanc contingat esse sine illa* (1). » C'est cet attachement habituel déréglé qui appelle une peine temporelle. « *Justum est enim ut qui voluntati suae plus indulsit quam debuit contra voluntatem suam aliquid patiatur* (2). » Entendons contre cette « volonté » égoïste qui recherche le plaisir avec excès ; car la peine temporelle doit être acceptée volontairement avec la grâce qui l'accompagne pour être purifiante : « *Remissio reatus poenae temporalis pertinet ad gratiam cooperantem, in quantum scilicet homo cum auxilio divinae gratiae patienter poenas tolerando absolvitur etiam a reatu poenae temporalis* (3). »

Avec le secours de la grâce divine l'âme juste doit détruire les attaches déréglées résultant de ses fautes qui empêchent la parfaite domination de la charité. Un acte de charité très intense peut d'emblée produire cet effet ; mais le plus souvent il faut un travail douloureux de détachement. La pénitence

(1) *Sum. theol.*, p. III^a, 9. 86, a. 5.

(2) *Ibid.*, a. 4.

(3) *Ibid.*, ad 2^{um}.

sacramentelle, jointe à l'aveu pénible des fautes, a, toutes conditions égales d'ailleurs, plus d'efficacité qu'une satisfaction volontaire, parce que, faisant partie intégrante du Sacrement, elle est sous la dépendance de la grâce sacramentelle qui dépasse nos mérites.

Or il est clair que cette idée ne peut pas être appliquée à la satisfaction du Christ. Sa passion, sa mort ne sont pas plus la peine temporelle que la peine éternelle due au péché. La peine temporelle est due au dérèglement habituel qui subsiste même dans l'âme justifiée. Il n'y a aucun dérèglement en Jésus-Christ.

On dira peut-être que, si la mort n'est pas pour le Christ une peine qu'il puisse encourir personnellement, c'est du moins une peine pour la nature humaine issue d'Adam qu'il assume. La mort est la peine du péché pour l'humanité déchue. Mais, si la mort a un caractère pénal pour l'homme déchu, c'est en tant qu'il est pécheur, qu'il hérite du péché originel. Or le Christ, Verbe incarné, conçu virginalement de Marie, est à un double titre complètement exempt du péché originel. Il aurait dès lors le droit d'être exempt de la mort. S'il renonce à ce droit, c'est pour accomplir le plan divin par amour pour nous, pour réparer le péché d'une manière plus parfaite, qui fait en même temps de lui l'exemplaire achevé de tous ses frères. Le péché révèle toute sa malice par le déicide, et l'Homme-Dieu accepte cette mort pour notre salut.

C'est la doctrine que saint Paul a si fortement exprimée : « Celui qui n'a point connu le péché, il l'a fait péché pour nous, afin que nous devenions en lui justice de Dieu » (*II Cor.*, V, 21) (1). Mystère d'unité spirituelle : le Christ devient ce que nous sommes, autant que cela est possible, afin que nous devenions ce qu'il est. « Il a pris la forme de serviteur » (*Phil.*, II, 7). Il est venu « dans une chair semblable à celle du péché » (*Rom.*, VIII, 3). Le péché en le faisant mourir met sur lui son empreinte, son image : le Christ est « fait

(1) Sur l'interprétation patristique de ce texte, voir ici même l'article de M. JOUASSARD : *L'abandon du Christ en croix dans la tradition grecque* (*Revue des Sciences religieuses*, oct. 1925, p. 609-633). La question est également abordée dans notre article : *La rédemption mystère d'amour*, dans *Recherches de Sciences religieuses*, oct. 1923, p. 379.

péché pour nous » ; il meurt comme un homme pécheur, bien qu'il ne soit pas du tout pécheur. Mort et ressuscité pour nous, il nous communique son Esprit, sa justice, afin qu'en lui nous devenions justes, enfants de Dieu. Mais, tandis que nous devenons réellement justes, de pécheurs que nous étions, lui qui est le juste capable de justifier ne devient pas pécheur : « il n'a pas connu le péché. » La communication qu'il nous fait de sa vie surnaturelle va plus loin que la communication qu'il reçoit de notre vie pécheresse ; celle-ci est simplement communauté de nature. La mort, qui pour les pécheurs est un châtement du péché, est pour lui un sacrifice volontaire librement accepté pour accomplir la volonté du Père ; elle n'est pas une punition ; si l'on dit que c'est une peine voulue par Dieu c'est dans le sens large où on le dit d'une épreuve pénible. Ce mot *pénible* convient tout à fait, car il a la même racine que *pénal* sans avoir le même sens ; il désigne ce qui pourrait servir de châtement, ce qui ressemble à une punition.

La satisfaction du pénitent a donc un caractère pénal que n'a pas la satisfaction rédemptrice du Christ. Qu'ont-elles alors de commun qui justifie le même terme ? Saint Thomas définit la satisfaction à propos de la Rédemption : « *Ille proprie satisfacit pro offensa qui exhibet offenso id quod aequè vel magis diligit quam oderit offensam* » (1). Satisfaire Dieu, c'est lui offrir ce qu'il aime plus qu'il ne hait le péché ; c'est faire en sorte que le bien l'emporte sur le mal et que, malgré le péché, la création atteigne sa fin qui est de glorifier Dieu par l'amour. Le Christ l'a fait en perfection en acceptant sa passion causée par le péché. Seul il pouvait le faire ; mais nous pouvons le faire unis à lui par sa grâce.

Les attaches du mot satisfaction avec le code pénal peuvent faire illusion sur son sens théologique, quand il exprime l'œuvre du Christ. Mais ce mot comme bien d'autres a une histoire au cours de laquelle son sens a évolué. Tertullien l'empruntait au droit romain pour signifier l'ensemble des actes pénitentiels qui sont imposés au pécheur pour obtenir de Dieu remise de sa faute et de la peine éternelle due au péché. Dans le droit

(1) *Sum. theol.*, p. III^a, q. 48, a. 2.

romain il signifiait la compensation offerte par le délinquant ou l'offenseur afin d'obtenir remise de la peine à encourir ou condonation pour l'injure (1). En passant dans la langue ecclésiastique l'expression se chargeait d'un sens plus spirituel, car l'initiative du pardon vient de la miséricorde divine et la satisfaction ne vaut qu'en vertu des dispositions intérieures du pénitent.

La satisfaction cependant demeurait strictement personnelle. Mais le sens de ce terme allait bientôt s'élargir ; avant d'être appliqué à l'œuvre du Christ, il a été, en effet, employé par le sacramentaire léonien pour désigner la médiation des saints. « *Quamvis tanta sint nostra facinora... tu tamen immensa pietate concedas ne scelera magis nostra praevaleant quam satisfactio pro nobis copiosa sanctorum* » (2). Rapproché de tant d'autres qui parlent du suffrage des saints, le sens de ce texte est clair. « Dans l'ensemble qui l'éclaire, le terme *satisfactio*, que notre sacramentaire introduit pour la première fois, ne saurait signifier autre chose que ce caractère de plénitude morale dû aux mérites des saints qui rend leur intercession si parfaitement susceptible de plaire à Dieu et autorise les pécheurs à s'en réclamer » (3). Cette acceptation nouvelle du terme *satisfactio* préparait historiquement son application à l'œuvre du Christ et à sa passion, qu'on trouve pour la première fois dans la liturgie mozarabe, avant qu'elle soit consacrée par saint Anselme. Au surplus, ne fournit-elle pas une suggestion pré-

(1) Plusieurs historiens du dogme assurent volontiers que, dans le droit romain, à la différence du droit germanique, la satisfaction signifierait l'accomplissement même de la peine. Et ils s'en autorisent pour mettre en opposition la théologie médiévale issue de saint Anselme, avec la théologie patristique. Contre cette vue tendancieuse voir H. SCHULTZ, *Der sittliche Begriff der Verdienstes*, dans *Theologische Studien und Kritiken*, 1894, p. 28-31, qui établit sur les textes que la *satisfactio* des Romains n'est pas la peine, mais tout acte propre à la compenser, et donc « une sorte de mérite ».

Une étude complète sur le sens dans la langue du droit de ce terme si important devrait bien tenter quelque juriste ; elle rendrait grand service aux théologiens.

(2) *Liber Sacramentorum*, VIII, 35 ; P. L., t. LV, col. 33.

(3) J. RIVIÈRE, *Sur les premières applications du terme satisfactio à l'œuvre du Christ*, dans le *Bulletin de littérature eccl.*, nov. 1924, p. 358. Cf. p. 355 et 362.

cieuse, sinon décisive, sur le sens qu'il convient de lui donner quand il est appliqué à la rédemption ?

Il se peut que ce terme ait gardé chez quelques théologiens un certain relent de justice pénale, à cause de ses origines pénitentielles (1). N'importe-t-il pas à la précision du langage théologique, à l'apologétique du dogme, qu'il s'en débarrasse ? Là où il n'y a ni péché, ni reste de péché, il n'y a pas de place pour une punition, pour un châtement divin.

L. RICHARD.

Quelques antécédents patristiques de la formule : « *Facienti quod in se est* ».

Toute la doctrine moderne de la Providence est dominée par la formule : *Facienti quod in se est Deus non denegat gratiam*. Les écoles en conçoivent diversement l'application ; mais tou-

(1) Tandis que saint Bonaventure dit avec une certaine réserve que le Christ a été puni, saint Thomas évite toujours cette expression. Voir ici même à ce sujet J. RIVIÈRE, *Dante et le châtement du Christ* (*Revue des Sciences religieuses*, oct. 1921, p. 401-406). Dans le sens contraire, le P. d'ALÈS (art. *Rédemption*, *Dict. apol. de la Foi cath.*, fasc. XX, col. 558), pour soutenir que saint Thomas voit dans la mort du Christ *l'acte propre d'une justice vindicative*, a dû rapprocher deux textes appartenant à deux parties différentes de la Somme théologique, l'un où il parle de la mort du Christ : *Dei severitas qui peccatum sine poena dimittere noluit* III^a q. 47, a. 3, ad 1^{um}, l'autre où il traite des vertus : *Severitas autem attenditur circa exteriorum infliccionem poenarum* II^a II^a, q. 157, a. 2, ad 1^{um}. Mais est-il sûr que « sévérité » et « peine » aient absolument le même sens en deux textes si éloignés ? Saint Thomas, en effet, distingue expressément la peine proprement dite et la peine satisfactoire : *Si autem loquamur de poena pro peccato inflicta, in quantum habet rationem poenae, sic solum unusquisque pro peccato suo punitur, quia actus peccati aliquid personale est.* (II^a II^a, q. 87, a. 8). Tout au moins faut-il reconnaître que l'idée de justice vindicative, si elle n'est pas autrement attestée, aurait une place bien superficielle dans sa doctrine de la rédemption. Le P. d'Alès reconnaît lui-même qu'il n'y a, dans la mort du Christ, qu'une ombre de châtement. L'ombre n'est que la ressemblance et non la réalité.

tes sont d'accord pour l'accepter comme une sorte d'axiome régulateur.

Sous cette forme, elle ne remonte qu'au Moyen-Age, où il serait intéressant d'en saisir exactement l'origine et d'en suivre les destinées. Ce qui ne veut pas dire qu'elle soit sans attaches avec la période patristique. Il vaut sans doute la peine de noter ici quelques points de repère à cet égard, ne fût-ce que pour stimuler à des recherches ultérieures sur cette importante question, qui est sans nul doute l'un des nœuds les plus décisifs dans l'histoire comme dans la théologie de la doctrine catholique en matière de surnaturel.

L'idée que Dieu ne refuse jamais sa grâce à une âme de bonne volonté est de celles qui s'imposent à toute conscience chrétienne. Aussi la rencontre-t-on avec plus ou moins de netteté chaque fois que la réflexion se porte sur le mystère des voies divines. Il ressort des belles études de M. Capéran qu'elle s'affirme d'une manière particulièrement explicite chez plusieurs Pères Grecs : saint Nil au ^v^e siècle ; saint Grégoire de Nazianze, saint Jean Chrysostome, saint Grégoire de Nysse au ^{iv}^e (1). Evidemment les témoignages devaient surtout venir de l'époque antérieure à l'augustinisme ou des milieux étrangers à son influence. Il ne saurait d'ailleurs être ici question que de convergences dans l'idée ; car la frappe toute latine de l'aphorisme : *Facienti quod in se est* interdit d'en chercher la patrie ailleurs qu'en Occident.

De la formule elle-même F. Loofs (2) relève une certaine approximation dans un texte de saint Jérôme. L'auteur vient d'affirmer l'absolue nécessité de la grâce pour soutenir notre libre arbitre dans la pratique des bonnes œuvres. Sur quoi son interlocuteur pélagien de lui objecter : *Quid ergo coronat*

(1) Voir NIL., *Epist.*, I, 154, *P. G.*, t. LXXIX, col. 145 ; GREGOR. NAZ., *Orat.*, XVIII, 6, *P. G.*, t. XXXV, col. 992 ; IOAN. CHRYS., *In Rom.*, hom. XXVI, 4, *P. G.*, t. LX, col. 642 ; GREGOR. NYSS., *Orat. catech. magna*, 30, *P. G.*, t. XLV, col. 77.

Qu'il nous suffise de donner ici les références. On trouvera les textes dans L. CAPÉRAN, *Le problème du salut des infidèles*. Essai historique, Paris, 1912, p. 91-93 et 158.

(2) F. Loofs, *Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte*, 4^e édition, Halle, 1906, p. 545. Cf. p. 435.

in nobis et laudat quod ipse operatus est? La réponse de Jérôme est celle-ci :

Voluntatem nostram [coronat] quae obtulit omne quod potuit, et laborem qui contendit ut faceret, et humilitatem quae semper respexit ad auxilium Dei (1).

A n'en pas douter, ce sont les premiers mots qui ont éveillé chez l'historien allemand le souvenir de l'adage médiéval. Cette volonté qui offre « tout ce qu'elle peut », cet effort humain qui s'applique à bien « faire » ne sont pas, en effet, sans quelque rapport avec le commencement de la formule : *Facienti quod in se est*. Néanmoins F. Loofs doit bien sentir que le rapport est précaire, puisqu'il parle seulement de ressemblance « matérielle » (*faktisch*).

En réalité, il s'agit ici de la préparation à la gloire, et non pas à la grâce. Tout ce que saint Jérôme veut dire, c'est que, sous l'action divine qui l'aide et la soutient, la volonté de l'homme a sa coopération personnelle à fournir : ce qui lui donne le droit d'espérer une récompense. Dans un sens analogue, saint Irénée disait déjà : *Si tradideris ei [Deo] quod tuum est, id est fidem in eum et subiectionem, recipies eius artem et eris perfectum opus Dei* (2). Mais, dans l'un comme dans l'autre cas, il peut tout au plus y avoir des rencontres verbales — encore sont-elles bien peu significatives — à propos d'un thème tout différent.

Pour avoir chance de rencontrer chez les Pères quelque antécédent du *Facienti quod in se est*, il faut chercher dans ce qu'ils ont pu dire sur l'acheminement à la grâce.

Or, c'est à Origène sans nul doute qu'on doit les paroles les plus décisives à cet égard. Parlant de la connaissance de Dieu, il écrit, à l'encontre de Platon, que la nature humaine n'y peut parvenir « si elle n'est aidée par celui qu'elle cherche et qui se laisse trouver par ceux qui, après avoir fait ce qui dépend d'eux, reconnaissent qu'ils ont besoin de lui » (τοῖς ὁμολογοῦσι, μετὰ τὸ παρ'αυτοῦς ποιεῖν, ὅτι δεόνται αὐτοῦ) (3).

(1) HIER., *Dial. adv. Pelag.*, III, 6. — P. L., t. XXIII, édition de 1865; col. 601-602.

(2) IREN., *Cont. haer.*, IV, 39, 2. — P. G., t. VII; col. 1110.

(3) ORIGEN., *Cont. Cels.*, XII, 42. — P. G., t. XI; col. 1481.

La part de l'effort humain est ici nettement reconnue, et en des termes qui rappellent ceux du futur principe médiéval. Il faut pourtant se rendre compte qu'Origène en souligne l'impuissance beaucoup plus qu'il n'en proclame la valeur. Son rapport avec la grâce n'en est pas moins au second plan de la pensée d'Origène, puisqu'il assure que ceux-là trouvent Dieu qui ont soin de compléter leurs recherches par le recours à la prière.

De ce passage il y a lieu de rapprocher le suivant, où la corrélation des actes de l'homme au don de Dieu s'affirme de la manière la plus explicite.

Fidem habenti quae est ex nobis dabitur gratia fidei quae est per spiritum fidei, et abundabit (1).

Il s'agit ici pour l'auteur d'expliquer cette conclusion paradoxale de la parabole des talents (ΜΑΤΘ., XXV, 29) : *Omni habenti dabitur et abundabit*. Le texte évangélique ne laisse pas douter que le surcroît de récompense ne soit accordé au serviteur précisément parce qu'il a été fidèle dans les « petites choses » qui lui furent confiées : ce n'est pas une simple consécution qui existe entre les deux actes, mais une relation de cause à effet. Origène voit dans cette parole l'énoncé d'une loi du gouvernement providentiel et, suivant une de ses doctrines familières, il l'applique à la foi. Nous pouvons déjà croire par nous-mêmes, *ex nobis* : celui qui a cette sorte de foi naturelle ne manquera pas de recevoir celle qui est un don proprement divin. Il suffisait de généraliser le principe inclus dans ce cas d'espèce pour aboutir à la formule que nous connaissons.

Le sens de ce texte est tellement clair qu'il est invoqué par Huet pour établir le semi-pélagianisme d'Origène (2). Moins prévenu contre l'orthodoxie du docteur alexandrin et théologien plus perspicace, le P. Prat se contente d'écrire à ce pro-

(1) ORIG., *In Matth.*, comment. series, 69. — P. G., t. XIII ; col. 1710.

(2) HUET, *Origeniana*, lib. II, c. II, qu. VII, n. 14. — P. G., t. XVII ; col. 949.

Comme textes similaires l'auteur signale avec raison ORIGÈNE, *In Rom.*, IV, 5 et IX, 3. — P. G., t. XIV ; col. 975, 1214-1215.

pos : « C'est l'axiome vulgaire : *Facienti quod in se est* (1). » Sans prétendre discuter le fond même de ces thèses contradictoires (2), il suffit d'en retenir tout d'abord l'hommage qu'elles rendent à la parenté qui unit la pensée d'Origène et l'adage médiéval, comme aussi, d'une manière plus générale, l'indication que les origines littéraires de celui-ci sont intimement liées à toute l'histoire du mouvement semi-pélagien.

Aussi bien les scolastiques ont-ils expressément associé le grand alexandrin à leur théologie de la grâce sur ce point. Pour appuyer sa doctrine du *Facienti quod in se est*, Alexandre de Halès se prévaut du texte suivant qu'il cite sous le nom d'Origène : *Si obtulerimus quae ex nobis sunt, consequemur ea quae Dei sunt* (3).

Malheureusement cette citation ne s'accompagne d'aucune référence et n'a évidemment pas pour elle la moindre vraisemblance d'authenticité. Quelle en est au juste la provenance et quelle a pu en être l'histoire ? Les spécialistes de la littérature médiévale nous renseigneront peut-être un jour là-dessus. En attendant, elle garde la portée d'une curieuse indication, qui confirme à sa manière ce qu'une première étude suffit à révéler et qu'une exploration plus approfondie ne manquerait pas de confirmer abondamment des attaches spéciales qui existent entre l'œuvre d'Origène et la formule célèbre à laquelle les maîtres de l'École devaient assurer tant de succès.

J. RIVIÈRE.

(1) F. PRAT, *Origène*, Paris, 1907, p. 161, note 1.

(2) Voir sur ce point C. VERFAILLIE, *La doctrine de la justification dans Origène d'après son commentaire de l'Épître aux Romains*, Strasbourg, 1926, p. 92-107.

(3) ALEXAND. HALÈS., *Summa theol.*, p. III^a, qu. LXIX, membr. 1, art. 1. Cf. art. *Justification*, dans *Dict. de théol. cath.*, t. VIII, col. 2118.

CHRONIQUE D'HISTOIRE DES RELIGIONS

I. — Méthodologie et Généralités.

Dans son premier volume sur *l'Étude Comparée des Religions*, le R. P. Pinard de la Boullaye exposait l'histoire des études qui ont trait à la comparaison des différents cultes (1), dans le second, il s'occupe plus spécialement des méthodes qui conviennent à ce genre de recherches (2). L'auteur commence par mettre en lumière les principes directeurs : 1° la nécessité de distinguer, d'une part, entre une méthode qui ne doit préjuger aucune des questions en litige et une doctrine qui suppose des résultats acquis, d'autre part, entre des hypothèses licites et utiles pour orienter provisoirement le travail, et des thèses préconçues dont l'influence transformerait une enquête critique en un dogmatisme plus ou moins criant ; 2° l'impossibilité d'aboutir, par quelque méthode que ce soit, à un jugement sur la vérité ou la valeur des religions, sans une doctrine philosophique, puisqu'un verdict absolu en pareille matière suppose des opinions arrêtées sur l'âme, sur son origine et sur sa destinée.

Le terrain ainsi déblayé, le R. P. étudie la *méthode comparative*. Il la définit ainsi : « un emploi soutenu de la comparaison entre les religions, afin de mieux connaître tout d'abord les ressemblances et les dissemblances qu'elles présentent, afin d'établir ensuite, sur des fondements moins sujets à erreur, la reconstitution des unes et des autres, l'explication de leur formation et de leur évolution, l'expression des lois propres aux phénomènes religieux, enfin les jugements philosophiques à porter sur chacune d'elles et sur ce qu'elles peuvent offrir de commun et de spécial ». Après avoir montré comment certaines écoles font de cette méthode un usage entièrement abusif, l'auteur conclut : « En droit, dans les limites d'un emploi vraiment critique, la méthode comparative ne peut être rejetée, mais en fait, les sciences religieuses sont les

(1) Cf. *Revue des Sciences Religieuses*, 1925, p. 94 et sq.

(2) H. PINARD DE LA BOULLAYE, S. J., *L'Étude comparée des Religions. Essai critique*, t. II. *Ses méthodes*. Paris, Beauchesne, 1925. In-8° de xi-524 p.

seules où l'on se permet d'y regarder en gros » (p. 82). Il n'est personne parmi les catholiques qui s'occupent d'histoire des religions, qui n'ait été à même de constater avec quelle légèreté certains auteurs se permettent de parler par exemple des débuts du christianisme, sans prendre la peine de vérifier leurs assertions et prêts à y retrouver tous les éléments possibles du paganisme ambiant.

On sait les excès de la *méthode historique*. Elle a rendu les plus grands services, mais le culte du document sans correctif n'est qu'une duperie. L'auteur souligne avec force qu'une méthode historique digne de ce nom doit rejeter tout ce qui substituerait à une restitution impartiale du passé, soit l'application de principes aprioristiques comme la négation du surnaturel ou l'admission d'un évolutionisme rigide, soit des conceptions ou des formes culturelles empruntées à des temps plus rapprochés de nous. Comme procédés particuliers à la méthode, il préconise les enquêtes préliminaires par monographies restreintes à des temps et à des lieux dûment circonscrits, la critique patiente des sources, la démonstration complexe, mais solide, par la convergence des indices, enfin l'entière fidélité à arrêter les reconstructions dès que viennent à manquer les documents de bon aloi. Il remarque également que le véritable historien doit respecter la complexité du réel, c'est à dire ne pas oublier que les déterminations prises par la liberté humaine varient à l'infini, même en des circonstances assez analogues et que rien ne s'enchaîne dans la réalité d'après une logique abstraite.

Mais la méthode historique comprise sainement doit se rendre compte qu'en dehors des textes littéraires, des traditions et des monuments archéologiques, il existe bien d'autres documents historiques susceptibles d'être utilisés. Les langues conservent la trace des vicissitudes par lesquelles ont passé les civilisations. On peut, en les examinant avec prudence, distinguer les couches culturelles qui se sont tour à tour superposées ou mêlées, reconnaître à la parenté des idiomes correspondants, la parenté de certaines civilisations et exhumer ainsi des renseignements précieux sur la mentalité, le culte, l'histoire de peuples depuis longtemps disparus. La *méthode philologique* constitue donc, elle aussi, une documentation qu'il n'est pas permis de négliger, mais certaines aventures récentes montrent avec quelle prudence et quel discernement il convient de l'utiliser.

La *méthode anthropologique nouvelle* qu'on appelle aussi *historico-culturelle* peut se résumer de la façon suivante : Pour établir que deux civilisations nettement marquées, et dont les caractères

ont été préalablement définis, ont eu, l'une sur l'autre, une influence certaine, il n'en va pas autrement qu'en critique, lorsqu'il s'agit de déterminer l'influence d'un texte ou d'un manuscrit sur un autre. Il convient de dénombrer les ressemblances et les différences et surtout d'en apprécier la qualité et la spécificité, de marquer ensuite, si possible, le lieu de ces contacts, leur date et leur origine. Il va de soi que cette méthode suppose une description préalable des divers cycles de civilisation avec les religions qui y sont attachées, condition délicate qui suppose des enquêtes précises et méthodiques, entreprises par des esprits cultivés (1).

Le R. P. Pinard de la Boullaye constate que cette méthode ne peut à elle seule fournir une histoire continue des civilisations ou des religions, qu'elle est incapable de préciser les événements capitaux, leur date, la durée respective des phases culturelles, qu'elle ne résout pas l'énigme des origines de la civilisation et de la religion, qu'elle ne formule enfin aucun jugement philosophique sur la valeur des civilisations ou sur la vérité des croyances, mais il estime à côté de cela qu'elle ouvre des voies nouvelles, capables de mener lentement et sûrement à la connaissance des non-civilisés et par elles, sinon à la connaissance des origines de la civilisation et de la religion, du moins à celle des temps archaïques et préhistoriques. D'ailleurs un certain nombre de résultats positifs, acquis par cette méthode, ont pu déjà être enregistrés. Grâce à

(1) Dans un précédent article (*Revue des Sciences Religieuses*, 1925, p. 99 sq.) l'auteur de cette présente chronique s'est étendu assez longuement sur cette méthode pour qu'il soit inutile d'y revenir davantage aujourd'hui. Il l'avait présentée comme étant plus particulièrement d'origine allemande et il est certain que des savants comme Graebner, Schmidt et Koppers ont contribué pour beaucoup par leurs suggestions, leurs remarques, l'emploi heureux qu'ils en ont fait en nombre de cas, à lui assurer une autorité de plus en plus considérable. En réalité, la méthode ethnologique est d'origine française. Les règles fondamentales en ont été tracées au xviii^e siècle par un savant missionnaire jésuite français, le père Lafitau, dans un ouvrage qui fait encore aujourd'hui autorité, *Mœurs des sauvages Américains comparées aux mœurs des premiers temps* (Paris, 1724). Ces principes ont été formulés de nouveau et appliqués d'une façon remarquable par un autre savant français Armand de Quatrefages (1810-1892) dans son livre *L'Espèce humaine*, (Paris, 1877) et surtout dans son *Histoire générale des races humaines*, (Paris, 1887-1889). Par ailleurs des archéologues et des préhistoriens comme A. Bertrand et J. de Morgan se servaient, bien avant Graebner, des critères de la méthode ethnologique pour découvrir la trace d'influences, de contacts et d'emprunts partiels. Voir par exemple J. de Morgan, *Les premières civilisations*, in-8°, Paris, Leroux, 1909, c. iv, p. 117; c. v, p. 176 sq.

elle les ethnologues ont pu déterminer des points de contact, des influences, des successions entre des peuples parfois très éloignés les uns des autres, de nouvelles traces historiques, corroborant celles que révélait déjà la linguistique, ont été relevées et ont ainsi permis d'introduire dans la civilisation de peuples sans histoire, sinon des dates précises, du moins des perspectives chronologiques religieuses. La courbe de l'évolution religieuse des peuples préhistoriques et primitifs a pu ainsi s'établir avec quelque précision et nous ne sommes plus autant dans les ténèbres (1).

(1) On consultera dans la *Revue d'Histoire des Missions* 1^{er} décembre 1925, sous la signature du R. P. de la Boullaye : *L'Ethnologie à l'Exposition Vaticane des Missions*, p. 507 sq., un tableau des plus suggestifs sur la corrélation qui existe entre la religion, les institutions sociales et la civilisation matérielle. En voici un résumé qui, mieux que tout autre explication, fera toucher du doigt l'importance des résultats acquis.

A. CIVILISATIONS PRIMITIVES.

1^{er} TYPE : PYGMÉES ET PYGMOÏDES.

- a) *Religion* : (Rel.). Monothéisme.
- b) *Régime économique* (Ec.). Petite chasse. Outils en os et en bois.
- c) *Organisation sociale* (Soc.). Monogamie ; exogamie locale.

2^e TYPE : TASMANIEN ET FUGÉIEN.

- a) *Rel.* Monothéisme. Traces de magie et d'animisme.
- b) *Ec.* Petite chasse. Outils en pierre.
- c) *Soc.* Monogamie ; exogamie sociale. Cérémonies d'initiation. Totémisme de sexe.

3^e TYPE : FRACTIONS DE L'AUSTRALIE, RÉGIONS DES SOURCES DU NIL, INDE, AMÉRIQUE MÉRID. ET SEPTENTR.

- a) *Rel.* Ancêtre tribal conçu comme Être Suprême. Mythologie lunaire à orientation masculine.
- b) *Ec.* Petite chasse. Apparition du boomerang et du bouclier.
- c) *Soc.* Droits égaux de l'homme et de la femme ; exogamie locale.

B. CIVILISATIONS ANCIENNES.

1^{er} TYPE : NOMADES ÉLEVEURS DE BESTIAUX. PEUPLES OURALO-ALTAÏQUES. INDO-EUROPÉENS.

- a) *Rel.* Un dieu du ciel, un Esprit du mal (esprit de la terre), des esprits de la nature.
- b) *Ec.* Grande chasse, troupeaux, le chariot. Vie nomade.
- c) *Soc.* Suprématie de l'homme sur la femme. Droit d'aînesse. Grandes familles patriarcales.

2^e TYPE : GRANDE CHASSE AVEC TOTÉMISME. EUROPE PRÉHISTORIQUE. DRAVIDIENS ORIENTAUX. CERTAINS TERRITOIRES DU N. DE L'AFRIQUE ET DE L'AMÉRIQUE.

- a) *Rel.* Être suprême, le Soleil (masculin) ; adoration de la nature ; magie.

Le dernier chapitre est consacré à la *méthode psychologique*. Elle montre comment il est possible d'interpréter en fonction des

b) Ec. Grande chasse, le canot, les armes à pointes, débuts de la vie urbaine avec spécialisation des métiers et développement du commerce.

c) Soc. Clans totémistes exogames. Prépondérance de l'homme. Circoncision.

3^e TYPE : PETITE CULTURE AVEC MARIARCAT. CERTAINS TERRITOIRES DE L'OcéANIE ET DE L'AMÉRIQUE SEPTENTR.

a) Rel. Être suprême, la Lune (féminine), animisme, culte des ancêtres.

b) Ec. Petite agriculture.

c) Soc. Deux classes de mariage exogame : droit maternel, sociétés secrètes d'hommes, polygamie.

C. CIVILISATIONS PLUS RÉCENTES.

1^{er} TYPE : FUSION DE CHASSEURS TOTÉMISTES AVEC DES CULTIVATEURS (PETITE CULTURE) A DROIT MATERNEL. FRACTIONS DE L'AUSTRALIE S.-E., TRIBUS DRAVIDIENNES DE L'INDO-PÉNINSULAIRE, ANCIENS ÉGYPTIENS ET PHÉNICIENS PRIMITIFS, AZTÈQUES DU MEXIQUE, INCAS DU PÉROU (COUCHES ARCHAIQUES).

a) Rel. Fusion des cultes du soleil et de la lune. Totémisme.

b) Ec. Mélange de la petite agriculture et de la grande chasse, des premières formes de la vie urbaine et de la vie villageoise.

c) Soc. Totémisme de clan, Phratries; début des petits états (cités ou villages), préludes du despotisme et de la divinisation des chefs.

2^e TYPE : MÉLANGE DE NOMADES ÉLEVEURS DE BESTIAUX AVEC DES CULTIVATEURS A DROIT MATERNEL. ASIE MÉRIDIIONALE, MENS DU SUD, AFRIQUE OCCID., ETC.

a) Rel. Être suprême, le Ciel, époux de la terre qu'il féconde au printemps. Magie.

b) Ec. Alliance de l'élevage avec la petite culture; la charrue; construction sur pilotis.

c) Soc. Droit maternel sans classes de mariage, chasse aux têtes, couvade.

3^e TYPE : MÉLANGES DES TYPES PRÉCÉDENTS. CHINE, MÉSOPOTAMIE, RÉGIONS MÉDITERRANÉENNES, ÉGYPTE PLUS RÉCENTE, INCAS, AZTÈQUES, MAYAS.

a) Rel. De la fusion des groupes de dieux, d'esprits et d'ancêtres se forment les grands panthéons polythéistes avec le plus souvent un dieu suprême, le Soleil.

b) Ec. Alliance de l'élevage et de la culture, la charrue, apparition des châteaux fortifiés, débuts des sciences et des arts, passage aux grands états et aux grandes civilisations.

c) Soc. Droit paternel libre, sans exogamie de clan, distinction des professions et des classes depuis l'esclave jusqu'au monarque absolu, souvent divinisé.

Est-ce à dire que cette classification des civilisations représente le dernier mot de la science? Ses auteurs ne le prétendent en aucune façon. Ils soutiennent seulement qu'elle doit être prise en sérieuse considération, parce

tendances humaines, ces reliques du passé et d'entrer dans ce sanctuaire de l'âme, antique ou moderne, où naît le besoin religieux, où se consomment les expériences pacifiantes, où doivent forcément s'établir les communications les plus intimes avec la divinité.

La conclusion est formulée avec un merveilleux bon sens, qui, sans doute, ne sera pas admis par tout le monde, car il n'y a rien de plus rare que le bon sens ; mais elle ne s'impose avec une force irrésistible, c'est qu'il n'est pas une clef qui puisse ouvrir toutes les serrures. Chacune de ces méthodes possède une part de vérité, et on peut dire qu'elles se complètent et qu'elles sont solidaires les unes des autres. Sans doute les époques récentes avec leurs documents datés, leurs œuvres littéraires, leurs chroniques

qu'elle repose sur des faits acquis et indiscutables. Elle replace les traditions des primitifs dans leur cadre, c'est-à-dire dans l'ensemble des us et coutumes qui ont agi sur elles et qu'elles ont aussi, pour une part, déterminé. Par ailleurs elle explique parfaitement la formation de ces civilisations différentes ou « types culturels » spécialement quant aux institutions sociales : égalité des époux dans les civilisations primitives correspondant au stade de la cueillette, où les deux conjoints collaborent également à la subsistance de la famille, — prédominance du mari, avec constitution d'un droit paternel, lorsque l'homme s'adonne à la grande chasse ou à l'élevage des bestiaux, — suprématie de la mère, quand la femme devient par la culture des plantes, le gagne-pain de la famille et la première source de sa richesse.

Remarquons aussi combien les conclusions de la méthode ethnographique nouvelle s'opposent à celles de l'évolutionnisme. Le développement des civilisations qu'elle décrit n'apparaît ni uniforme, ni rectiligne. Des types assez différenciés ont existé aux temps les plus reculés que l'ethnologie puisse atteindre. Aux carrefours des siècles, les peuples ont choisi des voies diverses (grande chasse, élevage, culture) et ces déterminations libres ont amené avec elles des transformations originales où les mélanges ont leur influence. En face de l'évolutionnisme, qui prétend expliquer l'histoire par le jeu d'une loi unique et nécessaire, les faits ethnologiques montrent la diversité des chemins suivis et dénoncent l'influence irrémédiable des hasards qui président au contact des peuples et à leur fusion plus ou moins intime. Autre constatation plus grave en ce qui concerne le domaine proprement religieux. L'évolutionnisme place aux époques les plus primitives la religion la plus basse et la plus grossière, quand il ne la supprime pas tout à fait. Les enquêtes les plus récentes et les plus scientifiquement conduites sur les Pygmées de l'Afrique ou de la Malaisie, les Tasmaniens, les Fuégiens, prouvent qu'il existe chez ces primitifs une religion bien supérieure à celle que nous trouvons chez des peuples d'une civilisation matérielle plus avancée (culte d'un Être suprême et conscience morale nettement affirmée). En nombre de cas culture matérielle et culture spirituelle se sont développées en un mouvement inverse.

se présentent dans des conditions privilégiées. L'*histoire* utilise ces matériaux, mais ils ne lui permettent de reconstruire qu'une partie de l'évolution religieuse. Pour en décrire les premiers stades, elle est obligée de faire appel au concours d'autres disciplines, la *paléontologie*, l'*anthropologie*, l'*archéologie préhistorique*, l'*ethnologie*, la *mythologie comparée* et le *folk-lore*, la *linguistique*, la *géographie*, la *psychologie*, la *sociologie* et même la *philosophie*. Si telles sont les sciences auxiliaires de la science des religions, et si le concours qu'elles lui prêtent, n'est pas seulement utile, mais indispensable, l'auteur peut dès lors conclure à bon droit (p. 36g) : « Ne serions-nous pas autorisé à dire qu'il existe moins, dans cet ordre de recherches, des *méthodes distinctes* qu'une *méthode intégrale*. Dès qu'il s'agit, non plus de relever des faits, mais de démontrer, c'est à dire d'établir des conclusions, il semble qu'il n'y ait qu'une voie rigoureusement scientifique : la *méthode de convergence* qui met en œuvre les renseignements ou indices fournis par les diverses sciences et conclut en vertu d'un principe formel, le principe de raison suffisante. La cause en est que, dans les sciences historiques ou liées à l'histoire, par suite des lacunes inévitables que présente la documentation et du caractère contingent des phénomènes observés, une démonstration ne peut devenir péremptoire, qu'au moment où la conclusion proposée apparaît *nécessaire* pour rendre compte des indices accumulés et que, par ailleurs, les risques d'erreur, inhérent à tout travail humain, ne peuvent guère être tenus pour éliminés et la certitude acquise tenue pour légitime, à moins qu'on ait été amené à une conclusion identique par des voies différentes ».

On se rend compte dès lors de la complexité des problèmes que pose cette science nouvelle qu'est l'histoire des religions. Notre génération ne peut espérer en fixer les conclusions définitives, nous n'en sommes encore qu'à une période de recherche et de documentation ; il y faudra auparavant bien des enquêtes, bien des monographies, des études innombrables, minutieuses, où les détails ont une importance souveraine, il y faudra surtout une rectitude parfaite dans l'intelligence et dans la volonté. Puisqu'il s'agit d'une vérité religieuse à trouver, c'est avec toute son âme qu'il convient de la chercher, car qui n'aime pas cette vérité avant même de la connaître, ne la connaîtra jamais.

L'ouvrage du R. P. Pinard de la Boullaye ne convient pas aux amateurs, mais il s'impose à tous les spécialistes de l'histoire des religions par sa science totale des questions traitées, sa loyauté parfaite et l'admirable bon sens de ses conclusions. L'exposition didactique est faite partout avec le plus grand souci d'objectivité

et les idées personnelles du penseur, du philosophe, de l'érudit ouvrent au lecteur les aperçus les plus suggestifs (1). Ce travail fait honneur au catholicisme et il serait à souhaiter que tous les historiens des religions s'en inspirent.

Après avoir constaté le mouvement qui oriente vers une imitation de la liturgie catholique nombre de protestants, M. R. Will, auteur d'un gros volume sur le *Culte* (2), part de ce fait pour essayer de voir s'il serait possible de donner satisfaction à cette aspiration, en cherchant à analyser le caractère religieux du culte. Dans une première partie, l'auteur étudie l'essence du culte et il la place dans la conscience religieuse individuelle et collective, qui a pour but d'unir l'homme à Dieu, en faisant revivre une expérience religieuse initiale. Suit une étude sur une forme qui paraît culturelle, mais qui, au fond, est areligieuse, la magie. M. Will a bien perçu son caractère de déviation religieuse, mais il a le tort d'en voir partout des traces, jusque dans les prières les plus spiritualistes. La seconde partie étudie les différents types du culte, le sacrifice, le mystère et la prière. Cet ordre n'est pas choisi sans intention, car l'auteur y découvre une évolution ascendante, qui, partant d'un élément matériel imprégné de magie, aboutit à une union toujours plus parfaite avec la divinité. D'après M. Will, il y aurait essentiellement et dès l'origine dans le sacrifice deux éléments distincts, un instinct magique et un sentiment religieux. Il s'y révèle, dit-il, la prétention de réduire à l'inaction ces puissances mystérieuses qui entourent et pénètrent l'assistance humaine, de forcer leur concours par des pratiques infaillibles, et, d'autre part, on y démêle un sentiment de dépendance à l'égard de la divinité. Ce point de départ ne saurait être admis, car il ignore totalement les innombrables témoignages ethnographiques sur le sacrifice des prémices chez les primitifs (3). Ce sacrifice, qu'on

(1) Cf. par exemple p. 280 et note 2, sur la difficulté qu'il y aurait à se fixer d'une façon précise l'état du premier homme et comment l'intervention divine à ce premier état peut être difficilement discernable. Ces réflexions sont évidemment d'un théologien très averti, mais que nous sommes loin de ce que l'on entend proposer comme vérités indiscutables!

(2) ROBERT WILL, *Le Culte. Étude d'histoire et de philosophie religieuses*, tome I. Strasbourg, librairie Istra, 1925. In-8° de XIII-458 p. (*Études d'histoire et de philosophie religieuses, publiées par la Faculté de Théologie protestante de Strasbourg*. Fasc. 10).

(3) Cf. *Notions générales sur le sacrifice dans les cycles culturels* par le R. P. Schmidt, dans *Semaine d'Ethnologie Religieuse*, III^e session tenue à Tillybourg, 1922. p. 229 sq.

retrouve surtout chez les Pygmées, est avant tout un hommage à l'Être Suprême pour reconnaître sa domination et lui exprimer la gratitude de l'homme. Il ne saurait être magique, puisque la magie ne se rencontre pas ou presque pas dans ce cycle culturel, et lorsque l'auteur affirme que le sacrifice primitif constitue dès l'abord un pacte de sustentation entre le dieu et l'homme, il oublie que les Pygmées, par exemple, professent qu'il est superflu de vouloir nourrir l'Être Suprême puisque celui-ci est le propriétaire souverain des animaux et des plantes et que, par ailleurs, les quantités de vivres offertes en sacrifice sont trop peu considérables pour rassasier qui que ce soit. Quant aux restes de magie qui se retrouveraient dans l'Eucharistie, ils apparaîtraient aux catholiques comme une étrange et monstrueuse inintelligence de leur foi. Il eût été si simple de consulter le premier manuel venu de théologie ! Le Mystère constitue le type culturel intermédiaire entre le sacrifice et la prière. Il aurait à sa base d'un côté l'idée du *mana*, force divine répandue par tout l'univers et qui sous certaines conditions peut mettre en communication avec les pouvoirs d'En-Haut l'homme qui sait la capter, de l'autre cette idée de magie sympathique selon laquelle le sort mythologique d'un dieu se reproduit dans l'initié, par le moyen de rites mimétiques. Ces vues, d'abord grossières au début, se seraient peu à peu épurées et orientées vers une union spirituelle du fidèle avec son dieu. On reconnaît sans peine dans ce schéma le thème ordinaire de l'école évolutionniste. M. Will l'applique d'une façon rigide au Christianisme et saint Paul, d'après lui, a constitué sa théologie sur le modèle des mystères d'Asie Mineure (1). L'affirmation paraîtra au moins étrange à qui connaît la formation étroitement rabbinique de saint Paul, son attachement à la foi de ses pères et son mépris pour les rêveries et les élucubrations païennes (2). Naturellement, cette mentalité magique et mystériologique se retrouve dans le catholicisme romain et nous apprenons que la doctrine de la transsubstantiation est « la sou- dure où le réalisme sacerdotal et sacrificiel rejoint le réalisme mystériologique... La présence réelle du divin dans les espèces... est provoqué par la puissance magique de la parole sacerdotale, mais ce divin, réellement présent n'a plus pour but essentiel de déifier

(1) Nous retrouvons là une idée chère à M. Guignebert : *Le Christianisme antique*, 1921, p. 243 : « Le christianisme est un édifice d'origine orientale. Le judaïsme en posa le fondement. Les matériaux furent livrés par les cultes hellénistiques où s'entremêlaient les influences grecques et les aspirations proprement orientales ».

(2) *I Tim.*, VI, 20; *Tit.*, III, 9.

les fidèles, qui consomment l'aliment imprégné de puissances divines, mais de diviniser, dans les espèces eucharistiques, la victime du sacrifice propitiatoire ». Que nous voilà loin de la doctrine catholique que l'on prétend exposer ! Les dernières parties du livre sont consacrées à la prière et aux attitudes religieuses culturelles. Dans sa conclusion, l'auteur proclame que le problème du culte est insoluble, qu'aucun culte n'a jamais réalisé et ne réalisera jamais la convergence parfaite des données objectives de la religion et des aspirations du sujet (p. 407). C'est là chose évidente, car le culte n'est jamais que la manière humaine d'entrer en relation avec le divin et jamais l'humain n'arrivera à saisir parfaitement le divin. M. Will présente un plan nouveau de « messe » protestante. Nous ignorons dans quelle mesure cette innovation est nécessaire et dans quelle mesure aussi elle pourra réussir, mais s'il veut bien reconnaître dans la messe catholique « la plus grandiose des synthèses religieuses » (p. 421), pourquoi n'y pas revenir ? Qu'il veuille bien d'ailleurs se rappeler ce qu'il a trop oublié dans le cours de son ouvrage, c'est que l'utilisation de cette « synthèse religieuse » n'agit pas à la façon d'un rite magique, mais qu'elle dépend des dispositions intérieures de l'âme et que le culte en esprit et en vérité demeure toujours chez nous la condition primordiale de la prière.

On sent dans tout le livre de M. Will, avec une conviction religieuse émouvante, un effort méritoire pour sortir de sa mentalité protestante et évolutionniste. Y a-t-il réussi ? Beaucoup jugeront que non, car en de multiples cas de trop nombreuses idées préconçues sont venues détourner de leur sens obvie prières ou pratiques catholiques. Aveuglément attaché aux idées de Loisy sur le sacrifice, de Lévy-Bruhl sur le prélogisme des primitifs, à tous les postulats de l'évolutionnisme, l'auteur ignore totalement la nouvelle école d'Ethnologie religieuse avec de Quatrefages, Lang, Graebner, Schmidt, Goldenweiser, Maitland, Dixon, etc. Il adopte sans discussion les hypothèses aventureuses de Reitzenstein qui prétend retrouver dans des documents iraniens l'idée primitive d'une foule de développements chrétiens ultérieurs et jusqu'au Fils de l'Homme de nos Évangiles et il méconnaît les travaux des iraniens ou des indianistes (1), qui ont montré que toutes ces prétendues preuves se résolvent en des analogies très vaguement

(1) Cf. par exemple : J. M. CREED : *The Heavenly man* dans le *Journal of Theological Studies*, 1925, p. 113-136 ; O. G. VON WESENDORCK : *Urmensch und Seele in der iranischen Uberlieferung*, Hanover, 1924.

apparentées, séparées dans l'espace et le temps et dont rien ne prouve qu'on doive les rapprocher. En résumé, ouvrage qui renferme des parties excellentes, une information considérable, quoique trop unilatérale, mais que gâtent des idées préconçues.

Le *Manuel d'Histoire des Religions* de M. Nathan Söderblom (1) constitue précisément la preuve des résultats auxquels on aboutit par des méthodes défectueuses. Non seulement il ne se contente pas d'y regarder par trop « en gros », mais il établit dès l'abord une méthode qui préjuge des questions en litige et suppose comme admises de simples hypothèses qu'une véritable critique historique forcerait à rejeter. C'est ainsi que, dès les premières pages de son livre, il présuppose comme principe indiscutable un évolutionnisme rigide que les faits démentent et à la base des religions un animisme que l'on ne rencontre pas chez les Pygmées et les Pygmoïdes demeurés les plus primitifs. Il voit dans l'ensemble religieux une tendance au progrès qui est vraie depuis l'avènement du christianisme, mais qui, avant cette date, se trouve démentie par tous les témoignages de l'antiquité classique et orientale. Son étude sur la religion des Primitifs ne peut donner aucune idée nette de cet ensemble fort complexe de religions. Elle aligne pêle-mêle des notions sur le mana, le tabou, le totem, les dieux, les sorciers, sans distinguer entre le primitif du régime de la simple cueillette et celui plus évolué qui se livre à la grande chasse ou à la petite culture et il ne dit pas un mot de la question si grave des Êtres Suprêmes des Primitifs (2). Ce manque de méthode

(1) NATHAN SÖDERBLOM. *Manuel d'Histoire des Religions* (*Manuel C. P. Tiele revu et augmenté*) Édition française par W. Corswant. Paris, Éditions Ernest Leroux, 1925. Petit in-8° de XII-683 p.

(2) M. N. Söderblom la connaît pourtant puisqu'il lui a consacré tout un volume : *Das Werden der Gottesglaubens*, in-8°, Leipzig, Hinrichs, 1916. Sa théorie des « *Urheber*, auteurs primitifs » ne semble pas devoir être admise par l'ensemble de la critique, pas plus d'ailleurs que celle de l'ouranisme récemment soutenue par R. PETTAZONI dans son ouvrage : *Dio, formazione e sviluppo del monoteismo nella storia delle religioni*, t. I. *L'essere celeste nelle credenze dei popoli primitivi*. In-8° Roma, 1922.

Dans la seconde édition de son volume (Leipzig, Hinrichs, 1926) M. N. Söderblom écrit dans une note p. 187, au sujet de la critique que le R. P. Schmidt avait fait de son ouvrage dans l'*Anthropos* XI, pp. 668-680 : « Je reconnais que le Créateur (*Urheber*) tient dans la genèse de l'idée de Dieu une place plus considérable que je ne l'ai dit, mais je n'arrive pas à admettre les phases successives (que le R. P. Schmidt croit pouvoir distinguer) dans son développement... En revanche, j'accepte, dans ce qu'elle a d'essentiel, la conception exposée par ce profond chercheur dans *Menscheitwege zum*

se retrouve dans le chapitre sur l'Égypte, où il est impossible de saisir le développement religieux qui s'est fait depuis la période de la préhistoire jusqu'aux Ptolémées et les différences entre le culte populaire et la théologie savante d'Héliopolis. Les chapitres consacrés aux religions hindoue et iranienne nous ont paru des plus remarquables, et il n'y a rien là qui doive nous étonner si l'on se rappelle les beaux travaux de M. Söderblom sur le Mazdéisme. Par contre personne ne pourra admettre que la doctrine des deux natures en Jésus-Christ, si nettement affirmée dans les Évangiles et dans saint Paul, ait fait du Christ « une créature hybride et exsangue » (p. 147), que le catholicisme réel réponde au portrait-charge que l'on en fait et que le néo-catholicisme se résume en Pascal, Tyrrel et von Hügel (p. 544). Chose plus grave, c'est presque à chaque page que l'on relève de ces informations tendancieuses qu'une sage critique se devait à elle-même d'éviter : « Le Yahvisme adopta aussi les prostitués sacrés des deux sexes » (p. 188), alors que tout l'enseignement de la Bible proteste contre la prostitution. — « Les Israélites... adoptèrent de même les sacrifices d'enfants et les mirent en rapport avec le culte de Yahvé » (p. 116). Le fait est présenté comme un usage emprunté aux Cananéens et passé dans les mœurs, alors qu'en réalité les cas qui pourraient être allégués sont d'Israélites apostats et que le Lévitique (XVIII, 21 ; XX, 2) défend sous peine de mort un pareil crime. A propos des Juifs d'Éléphantine, l'auteur écrit (p. 134) : « ...ils s'adressèrent au gouverneur perse de Jérusalem... et reçurent l'autorisation formelle de rebâtir « le sanctuaire de l'autel du dieu du ciel ». Et rien dans cette correspondance ne laisse entendre que ce sacrifice offert à Yahvé en Égypte fût entaché d'illégalité en quoi que ce soit ». La chose ainsi présentée est fautive. Les Juifs d'Éléphantine s'étaient d'abord adressés au grand prêtre Iehokhaman et aux prêtres de Jérusalem, et si ceux-ci n'ont pas jugé bon de leur répondre, c'est qu'ils n'approuvaient pas et ne pouvaient approuver le culte d'Éléphantine. Ces Juifs égyptiens le sentent bien, puisqu'ils s'adressent alors à Bagohi le gouverneur perse de Judée, mais après en avoir informé les autorités religieuses de Samarie. N'est-ce pas aussi une exagération, pour ne pas dire plus, que d'écrire (p. 420) : « Le monarchisme

Götterkennen, p. 81 » (sur le rôle du facteur rationnel dans la première élaboration de l'idée de Dieu, où, sous l'influence du principe de causalité, se font jour les notions de personne et de Créateur). Cette déclaration est à retenir. Quant à la réserve énoncée, elle ne pourrait avoir de valeur que si le Dr Söderblom était un spécialiste de l'ethnologie.

(de Jupiter) se rapproche de plus en plus du monothéisme ». Erreur grossière aussi d'identifier les livres sibyllins qui auraient été achetés par le Sénat Romain en 83 av. J.-C. à Érythrée d'Asie Mineure avec les *Oracula Sibyllina* qui appartiennent à la littérature hellénistique juive et il est tout à fait douteux que Virgile dans sa fameuse quatrième églogue leur doive quelque chose (1). M. Söderblom écrit gravement (p. 508) : « Au sein du christianisme on se mit aussi çà et là et occasionnellement à adorer le soleil » et il ajoute, sans doute comme preuve : « la naissance du Sauveur fut fêtée au jour de la naissance du soleil, *Natalis inveci*, le 25 décembre ». Le fait que l'Église ait choisi cette date pour faire concurrence au mithriacisme ne prouve pas du tout que le soleil ait été l'objet d'un culte quelconque et par ailleurs on peut voir dans DUCHESNE, *Les origines du culte chrétien*, p. 261 et suiv. que la question est beaucoup plus complexe que l'auteur ne semble le supposer. La liste de ces coups de pouce donnés à la balance de la critique pourraient encore s'allonger, nous en avons assez dit pour faire comprendre qu'au seul point de vue scientifique, ce manuel ne saurait s'imposer en aucun milieu et que ni ses méthodes, ni sa tenue historique ne répondent à ce qu'un lecteur, même totalement neutre, est en droit d'exiger.

A sa sortie de l'École Normale Supérieure, M. Raoul Allier, cherchant un sujet de thèse de doctorat, avait choisi celui-ci : *De la notion de mal moral*. L'idée lui vint à l'esprit d'étudier cette notion chez les différentes races et en particulier chez les non-civilisés. Il fut ainsi conduit, par l'étude désintéressée d'un problème scientifique, à aborder celui de la formation de la conscience morale chez les races dites inférieures et par suite la psychologie elle-même de la conversion (2). La première partie de l'ouvrage est consacrée aux prodromes de cette crise de conscience et l'auteur montre à quelles difficultés se heurte le sauvage avant de devenir chrétien. Pour lui, le missionnaire est un étranger qui ne connaîtra presque jamais à fond sa langue ni sa mentalité. Ces idées qu'on lui apporte, comment les comprendrait-il, elles sont si loin de celles qui forment d'ordinaire l'occupation de son esprit ? Et s'il est disposé à les recevoir de quel œil le chef, le clan, la tribu les verront-ils ? Toute sa vie antérieure, ses habitudes, ses sens sont opposés à la morale austère qu'on lui pré-

(1) Cf. sur cette question SCHÜRER : *Geschichte der jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi*, t. III, p. 421-430.

(2) RAOUL ALLIER, *La psychologie de la conversion chez les peuples non-civilisés*. Paris, Payot, 1925. 2 vol. in-8° de 595 et 509 p.

sente ; celui qui allait devenir catéchumène recule alors devant un acte énergique de vie morale mais en devenant conscient, ce refus crée un état aggravé. Pourtant en face de ces difficultés, il existe pour le missionnaire un certain nombre de points sur lesquels il a prise : la notion d'un être suprême (1), le péché, le mal moral, la survie de l'âme, subconscient qui se trouve enfoui sous des siècles de magie, de matérialisme et de vices. Le rôle de l'Européen sera de le faire émerger et de le changer en une conscience morale capable de toutes les délicatesses. La conversion constitue donc à proprement parler une crise, parfois très dure, une mort intime, car l'acceptation d'un nouveau motif de vie n'est pas possible sans une condamnation et totale du moi ancien, suivie d'une naissance spirituelle, sentiment de renouveau qu'accompagne une paix joyeuse. La dernière partie de l'ouvrage traite des conséquences de la crise, c'est-à-dire de la vie nouvelle qui doit être le résultat de la conversion, apparition de la morale, nécessité de la discipline intérieure, naissance de la délicatesse et du scrupule, possession de soi, conscience de la responsabilité personnelle, etc.

On trouvera dans ces volumes des faits patiemment recueillis, intelligemment classés, intéressants par eux-mêmes et par les enseignements qui s'en dégagent. L'enquête pourtant n'est pas complète puisque de propos délibéré elle néglige toute l'information catholique. Contre l'école sociologique, M. R. Allier fait ressortir, et à juste titre, l'importance des individualités dans la vie religieuse des peuples. Contre Lévy-Bruhl et la mentalité *prélogique* attribuée par lui aux primitifs, il introduit cette notion qui nous a paru remarquablement juste d'une mentalité *paralogique*, qui est non un état primitif, mais une régression. Il la définit ainsi : « Une vision générale du monde qui, née d'une croyance spontanée du magique, engendre elle-même des tendances graves à la superstition, emprisonne un esprit dans cette croyance, et qui, issue d'un mauvais emploi de

(1) M. Allier écrit à propos des travaux du R. P. Schmidt, t. I, p. 284, n° 6 : « Quand nous avons entrepris notre travail, cette idée d'un monothéisme primitif nous semblait inspirée par un a priori dogmatique. Les enquêtes du P. Schmidt nous apparaissent maintenant comme troublantes. Les méthodes qu'il a introduites dans l'ethnologie religieuse permettent quelques inductions sur l'antiquité relative des différentes races. Or la notion d'un Être suprême a parfois l'air de devenir plus précise à mesure que l'on remonte le cours des âges. On comprend que des savants, et non des moindres, déclarent aujourd'hui que le problème est à reprendre en entier. » Cf. GOLDENWEISER, *Early civilization*, 2^e partie, ch. XI, p. 214 ».

la logique, ou plutôt issue de ce que l'on a nommé la « logique des sentiments » tend à entraver l'usage même de la logique proprement dite et à créer ce qui est pour nous la caractéristique du non-civilisé, à savoir son état *paralogique* » t. II, p. 481. Par contre on pourra reprocher à M. Allier d'avoir suivi de trop près William James dans son explication du phénomène de la conversion et de n'y voir que le résultat de l'activité subconsciente du sujet. Par souci peut-être d'une méthode trop exclusivement scientifique, il écarte de propos délibéré le problème de la transcendance, c'est-à-dire l'intervention d'une force qui serait irréductible aux possibilités naturelles du converti. Pourquoi cet oubli ou cette exclusion dans un sujet où la croyance chrétienne fait intervenir des énergies de ce genre ? Si la science expérimentale n'a pas à constater de cette entité que nous appelons la grâce, du moins peut-elle marquer les limites où l'activité humaine ne suffit plus à expliquer les résultats obtenus. Dans les quatre dernières pages de son beau livre, pages d'une incomparable beauté et qui, en certains passages, rappellent Pascal, M. Allier nous présente en raccourci le drame intérieur qui vient mettre aux prises l'âme obscure d'un non-civilisé avec le mystère de la Croix et de l'amour de Dieu ; il n'a certainement pas cru que pour mener à terme une méditation aussi profonde, le pauvre sauvage fût seul !

II. — Primitifs et Non-Civilisés.

La première partie de l'ouvrage de M. Luquet (1) ne relève pas de cette chronique, puisqu'elle traite — et d'ailleurs avec une maîtrise parfaite — de l'art chez l'homme fossile, depuis le paléolithique inférieur jusqu'au magdalénien. Notons cependant que sa conclusion sur les origines de l'art cherche à tenir le milieu entre la théorie allemande de l'art, manifestation d'une tendance esthétique entièrement désintéressée et la théorie plus généralement admise que l'art de l'âge du Renne est avant tout une opération magique qui donne prise sur l'être représenté (2). M. Luquet remarque

(1) G. H. LUQUET. *L'art et la religion des hommes fossiles*. Paris, Masson et C^{ie}, 1926. In-8° de 231 p., 119 fig.

(2) S. REINACH. *L'art et la magie dans Cultes, Mythes et Religion*. Paris, Leroux, t. I, p. 126 sq. COMTE BÉGOUEX. *La Magie aux temps préhistoriques*. (Extrait des *Mémoires de l'Académie des Sciences, Inscriptions et Belles-Lettres de Toulouse*, douzième série, t. II, p. 417 sq.).

qu'il y a nombre de cas où la théorie de l'art pour l'art, paraît s'imposer, comme par exemple, lorsque nous nous trouvons en présence de décorations non figurées. Pourquoi ces lignes, ces ronds, ces spirales, sinon parce que le primitif, tout comme l'enfant, y trouvait un plaisir et un embellissement? A vrai dire il semble que, même dans ce cas très simple, la question soit infiniment plus complexe que ne le pense l'auteur. Les Australiens traçent sur leurs churingas, objets sacrés entre tous, des traits, des cercles concentriques que l'on serait tenté de prendre pour une simple ornementation et qui en réalité ont un sens magique. Chose curieuse, l'interprétation de ces signes géométriques varie d'une tribu à une autre; ce qui pour les unes représente un homme, pour les autres est un arbre ou une rivière. Voilà donc un cas où l'explication apparente de l'art pour l'art doit disparaître devant une constatation ethnologique qui s'accorde au contraire avec la théorie adverse de l'art utilitaire. L'auteur note ensuite que l'homme fossile semble avoir commencé par utiliser l'accident naturel de roc rappelant *grosso modo* un corps ou une partie d'animal pour parachever la ressemblance par un travail supplémentaire de gravure ou de peinture (1). Que l'homme paléolithique soit parti de là pour créer ensuite de toutes pièces ses premières œuvres d'art, la chose paraît assez vraisemblable, mais doit-on y voir le simple plaisir de créer l'image d'un être réel ou une tendance utilitaire? Il est certain que l'on ne peut pas nier chez les primitifs un certain sens artistique, mais s'ensuit-il une préoccupation esthétique indiquant une éducation intellectuelle? pas nécessairement; et si l'on se rappelle l'existence pénible et sans loisirs que mènent par exemple les peuples chasseurs du nord de la Sibérie, dont la vie doit rappeler celle des Aurignaciens ou des Magdaléniens (2), on en conclura que la théorie de l'art pour l'art doit être réservée pour des peuples de civilisations plus évoluées et de mentalité plus raffinée. C'est d'ailleurs un fait établi dans la psychologie de l'enfant et du primitif actuel, que la confusion de l'image artificielle avec l'objet réel correspondant. Si, comme il est vraisemblable, le Paléolithique avait une mentalité

(1) La même remarque a été faite par le Dr CAPITAN dans *Actes du Congrès International d'Histoire des Religions, Les Figurations des grottes quaternaires*, t. I, p. 320.

(2) Cf. JACQUES DE MORGAN, *La Préhistoire orientale*, t. I, ch. IX. *Les Kamtchadales et les peuplades préhistoriques. Kamtchadales et Magdaléniens*.

analogue (1), l'artiste qui avait fait par exemple la gravure ou la ronde-bosse d'un bison, devait se considérer comme le créateur et le maître, non seulement d'un simulacre de bison, mais d'un bison véritable sur lequel il pouvait exercer sa puissance et sur lequel nous le voyons de fait exercer sa puissance au moyen de flèches, de massues, peintes ou sculptées, etc. (2).

Dans la seconde partie de son ouvrage sur la religion des Hommes Fossiles, M. Luquet discute avec une prudence que d'aucuns trouveront peut-être exagérée, sur tous les faits religieux recueillis par les préhistoriens. Peut-être ses conclusions auraient-elles pu être sur certains points plus larges, plus exhaustives selon un terme qu'affectionnent les Anglais, en tout cas formulées avec ce souci de ne rien avancer qui ne soit rigoureusement prouvé, elles n'en ont que plus de valeur scientifique et elles deviennent désormais indiscutables. On entend par culte des morts l'ensemble des pratiques, quelles qu'elles soient, par lesquelles l'homme a appliqué aux cadavres humains un traitement intentionnel prouvant qu'il établissait une différence entre eux et des restes animaux. Les faits constatés à propos des sépultures paléolithiques prouvent que, dans les croyances d'alors, les morts conservaïent, après le décès, une vie analogue à celle des vivants, soumise aux mêmes besoins, auxquels il devait être pourvu de la même façon et pendant laquelle ils conservaïent avec les vivants des relations que ceux-ci semblaient redouter et contre lesquels ils prenaient des précautions pour se garantir. L'homme d'alors croyait donc d'une part à une survivance des morts et de l'autre, à l'efficacité de certaines pratiques pour agir sur eux. Mais le culte des morts, malgré sa parenté avec la religion, s'en distingue en ce que les êtres auxquels il s'adresse, ont été connus des survivants, avant leur mort,

(1) On en trouvera des exemples typiques dans MAINAGE. *Les Religions de la Préhistoire. L'Age paléolithique*, que M. Luquet ne semble pas connaître. Le P. Huc dans ses *Souvenirs d'un voyage dans la Tartarie, le Thibet et la Chine*, t. II. *Dans le Thibet*, (Ed. d'Ardenne de Tizac, Paris, Plon et Nourrit), p. 61 sq. cite un cas extrêmement curieux d'un semblable concept des choses chez les lamas thibétains du XIX^e siècle.

(2) Pour discuter à fond la question de l'utilisation magique des œuvres d'art primitives, il faudrait ajouter nombre de faits que l'on ne peut qu'indiquer ici, figurations de flèches ou de massues, de blessures saignantes, perforations réelles à coups de sagaies ou de javelots des représentations en argile modelé, mystère des peintures ou des sculptures cachées dans des endroits inaccessibles et dans une obscurité qui exclut toute idée de l'art pour l'art, etc.

comme des hommes ordinaires. La religion, au contraire, s'adresse à des êtres considérés comme étant d'une essence supérieure à l'essence humaine et elle est constituée essentiellement par le sentiment qu'a l'individu de sa faiblesse ou de sa dépendance à l'égard de ces êtres supérieurs.

Si l'auteur n'a pas noté suffisamment que la magie constitue une déviation du sentiment religieux, il n'en est pas moins vrai qu'elle présuppose une religion réelle et qu'à ce titre elle prouve l'*homo religiosus* que G. de Mortillet refusait de voir dans le primitif. Des faits nombreux recueillis par les préhistoriens, il résulte que l'homme paléolithique pratiquait l'envoûtement, soit par des blessures faites effectivement à des simulacres d'animaux, soit par des représentations graphiques de ces blessures et qu'ainsi il croyait exercer une influence sur les animaux de chasse dont dépendait la vie de la tribu. Il semble que l'utilité constatée des déguisements de chasse ait entraîné la croyance à une vertu magique des déguisements et des masques qui sont ainsi devenus l'attribut des sorciers. Sur la nature de ces rites de chasse, toute indication naturellement fait défaut, à moins que l'on ne se réfère aux peuples chasseurs primitifs qui subsistent encore parmi les glaces du cercle polaire ou sous l'Équateur. Notons pourtant que certaines représentations donnent à penser que les paléolithiques possédaient des idoles de pierre ou d'ivoire, qu'ils pratiquaient des processions et des danses rituelles, les rites de fécondité et les mutilations religieuses. Conclusions modestes, dira-t-on ! Non, car elles aboutissent à ce fait que si haut que l'on puisse remonter l'homme se manifeste toujours comme un être religieux.

Dans les *Actes du Congrès International d'Histoire des Religions* (1), M. Van Gennep s'est élevé contre cette idée de l'art servant à un but magique (2). S'il a raison de protester contre l'hypothèse d'un totémisme primitif et universel que rien ne prouve, par contre sa théorie de l'art, distraction du primitif, sans aucune attache avec la magie, ne semble pas avoir rallié beaucoup de suffrages. Le Dr Capitan, dans son mémoire sur *Les figurations des grottes quaternaires* (3), a prouvé que cette idée de l'art, simple décoration ou passe-temps est inadmissible lorsqu'il s'agit de peintures ou de sculptures cachées dans des grottes pro-

(1) *Actes du Congrès International d'Histoire des Religions, tenu à Paris en octobre 1923*. Paris, Librairie Honoré Champion, 1925, 2 vol. in-8° de de 520 et 466 p.

(2) *A propos du totémisme préhistorique*, p. 323 sq.

(3) T. I, p. 318 sq.

fondes, obscures et tout à fait inhabitables. Par ailleurs les découvertes de la grotte de Montspan (Hte-Garonne) exposées par M. le Comte Bégouen (1) ont achevé de démontrer la justesse de vue des préhistoriens qui relient les œuvres d'art des hommes fossiles à un concept magique.

M. O. Leroy a fait aux théories de Buecher beaucoup plus d'honneur qu'elles n'en valaient la peine (2). Sans doute un certain nombre de savants officiels, en France, leur reconnaissent encore quelque valeur, mais à l'étranger, en Allemagne surtout, les critiques ont montré ce qu'il y avait d'arbitraire dans ces conceptions de l'ethnologie et de l'économie primitives. Sans admettre peut-être complètement en théorie l'évolutionisme classique rectiligne, selon lequel l'humanité aurait passé par des stades déterminés de civilisation, hiérarchisés suivant un ordre de complexité croissante et sortant les uns des autres par modifications imperceptibles et d'après des lois nécessaires, en fait Buecher a ramené à cette théorie son matériel de faits ethnographiques. Son primitif n'est qu'un carnivore, guidé par le seul égoïsme à la recherche de la nourriture individuelle et qui se distingue à peine des autres fauves de la jungle. A cette conception toute livresque, M. Leroy répond par l'enseignement des faits chez les peuplades de civilisation extrêmement rudimentaire, les Veddas, les Andamanais, les Yagans, les Australiens. Il y a chez eux une solidarité consciente, inculquée par des enseignements, l'assistance alimentaire et physique à l'égard des vieillards, des malades et des infirmes. En face d'une promiscuité sexuelle affirmée déjà autrefois par Lucrèce : *Et Venus in sylvis...* l'auteur montre l'étonnement d'un certain nombre d'ethnographes allemands, obligés de constater que la famille primitive est monogamique, que chez des peuplades demeurées très proches des débuts de l'humanité, les Négritos des Philippines par exemple, le mariage est juridiquement indissoluble et le divorce non admis (3). L'auteur passe ainsi en revue nombre de principes affirmés comme indiscutables à l'égard des primitifs et il montre comment les constatations des explorateurs les plus consciencieux réduisent ces affirmations à néant. Il constate que chez eux la propriété existe sous toutes ses formes, individuelle,

(1) *Faits nouveaux en faveur de l'origine magique de l'art*, t. 1, p. 375.

(2) OLIVIER LEROY, *Essai d'introduction critique à l'étude de l'économie primitive. Les théories de K. Buecher et l'ethnologie moderne*, Paris, Geuthner, 1925. In-8° de xiv-136 p., 14 illustrations hors texte.

(3) MATHIEU, XIX, 8 : « *Quoniam Moyses ad duritiam cordis vestri permisit vobis dimittere uxores vestras : ab initio autem non fuit sic* ».

familiale, semi-commune, commune et avec quel respect elle est sauvegardée, la forme que prend dans leur esprit le sentiment de la prévoyance, comment la séparation des sexes est ignorée chez les peuples que l'on a tendance à mettre au bas de l'échelle humaine et qui au contraire font reposer tout leur système social sur la base de la famille, etc., etc. Ainsi donc la croyance à l'identité de l'esprit humain, loin d'être un axiome ou un postulat comme le soutient Lévy-Bruhl (1), se trouve vérifiée par l'étude des civilisations primitives. « Man is one, disait Goldenweiser, civilisations are many ». Mais dès lors n'en pouvons-nous pas conclure que, si dans le domaine de la psychologie générale l'homme primitif, autant du moins que nous pouvons l'atteindre, ne diffère du civilisé que par une actualisation différente de son intelligence, il n'en diffère pas non plus dans le domaine de la religion et qu'à Paris, en plein *xx*^e siècle comme aux débuts de l'humanité, l'homme a toujours été un animal religieux. Cette dernière conclusion n'est pas expressément formulée par M. Leroy, mais elle ressort tout naturellement de son beau travail.

Le souverain Pontife s'est rendu compte que dans quelques années il serait sans doute trop tard pour consulter ces documents humains vivants que sont certaines peuplades demeurées extrêmement primitives. Elles disparaissent devant des races plus jeunes ou plus entreprenantes et le contact des autres peuples risque de contaminer la pureté de leurs croyances et de leur morale. Pie XI a donc tenu à subventionner lui-même un certain nombre d'expéditions exclusivement scientifiques entreprises par le R. P. Vanoverbergh des Missionnaires de Scheut chez les Négritos du nord de l'île de Luçon (aux Philippines), par le R. P. Schumacher, des Pères Blancs, chez les Pygmées du Ruanda (Afrique Orientale), par le R. P. Shebesta, chez les Pygmoïdes de la presqu'île de Malacca.

On se rappelle les résultats des expéditions Gusinde-Koppers chez les Fuégiens de la Terre de Feu. Darwin les avait proclamés totalement areligieux. A la suite d'un séjour prolongé dans la tribu des Yagans, les explorateurs ont reconnu que ceux-ci adoraient un Être Suprême et que leur moralité était de beaucoup supérieure à celle de nombreux peuples d'une civilisation matérielle plus avancée. C'est à une conclusion semblable qu'ont abouti les expéditions scientifiques des R. P. Vanoverberg et Schumacher (2).

(1) *Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures*, p. 7.

(2) Nous y reviendrons plus en détail lorsque seront publiés les comptes-

En deux conférences très goûtées, le R. P. Shebesta a présenté lui-même les Pygmées Sémang qui vivent dans la péninsule malaise à l'abri des forêts vierges. Durant vingt mois, il a partagé la vie de ce peuple qui n'avait jamais vu de blanc et voici les conclusions de son exploration. Le dieu *Kareï* est un dieu unique, créateur de toutes choses, en particulier de l'homme et qui voit tout. Après la mort, l'âme s'en va au delà du soleil dans un grand jardin où toutes les âmes négritos continuent de vivre. Chez ces primitifs de la Malaisie, certains actes sont considérés comme péchés et il y a chez eux une conscience parfaitement développée de la culpabilité. Cette conscience devient plus vive lorsque la voix de Dieu se fait entendre par le tonnerre et elle pousse le Négrito à expier le péché par le sacrifice de son propre sang. Enfin la peur de se rendre coupable empêche souvent le Sémang de commettre des actes peccamineux. D'autres explorations sont en préparation chez les Pygmées du Congo, du Cameroun et chez les Cayapos du Brésil.

L'ouvrage de M. Tauxier (1) sera particulièrement apprécié des ethnographes, car il constitue une mine extrêmement riche de renseignements de tout premier ordre sur des populations demeurées primitives. Gagou et Gouro habitent dans les forêts longtemps inaccessibles du centre de la Côte d'Ivoire. Les premiers sont des noirs de petite taille, apparentés aux négrites, mais trop métissés cependant pour qu'on puisse voir en eux la véritable population autochtone. Les Gouro au contraire sont des grands nègres, venus, semble-t-il, du Nord ou du Nord-Ouest, sans qu'on puisse préciser davantage l'époque ou le pays d'origine. Ces deux populations voisines maintenant, établies depuis des siècles dans un pays éloigné de la côte et sans contact étranger, en sont restées au stade de la petite culture. Comme toutes les populations bantoues, Gagou et Gouro ont du monde une conception animiste, ils ont des fétiches, des sorciers et on trouve chez eux des traces indéniables de totémisme. Le chef de famille remplit le rôle de prêtre et c'est lui qui offre des sacrifices aux dieux principaux, la Terre-Brousse, le Ciel-Atmosphère, le soleil, la lune et les Ancêtres. Au dessus d'eux cependant existe un grand dieu, qui est partout, qui voit tout, dont la suprématie est universelle et auquel on n'offre pas de sacrifice. Il a nom *Niamien* chez les Gagou et *Bari*

rendus de la *IV^e Semaine d'Ethnologie Religieuse*, tenue à Milan du 17 au 25 septembre 1925.

(1) L. TAUXIER, *Études Soudanaises. Nègres Gouro et Gagou* (Centre de la Côte d'Ivoire). Paris, Geuthner, 1924. In-8° de 377 p. et VI pl. hors texte.

ou *Zibari* chez les Gouro. M. Tauxier le compare à Allah des nègres musulmanisés, tout en reconnaissant qu'il est antérieur à l'introduction de l'Islam au Soudan. Ces constatations faites par un administrateur des colonies, étranger à toute préoccupation apologétique, ne manqueront pas d'être remarquées par les historiens des religions et ils y verront à juste titre une confirmation ethnographique des théories du R. P. Schmidt.

Les documents présentés en ce volume d'ethnographie soudanaise (1) ont été recueillis en pays bobo dans le cercle de Dédougou (Haute Volta) par le Dr Cremer au cours d'un séjour d'une dizaine d'années. Malheureusement la mort le surprit avant que ne fussent rédigées toutes ses notes et en particulier celles qui avaient trait à la vie religieuse. Le coutumier et le folklore cependant ont pu être publiés et on y relèvera quelques traits intéressants. On note l'adoration d'un Dieu créateur des hommes, sans que d'ailleurs aucune explication nous soit donnée sur ce dieu, de la Terre-Brousse, de divinités secondaires spéciales, protectrices du village, de la maison, du grenier à grain, etc. et de puissances occultes habitant forêts, cours d'eau, arbres ou rochers. Des sacrifices sont offerts dans les circonstances les plus graves de la vie, fondation d'un village, construction d'une maison, lors de l'initiation des jeunes forgerons, pour le mariage, l'accouchement, les funérailles. En nombre de cas, des libations sont répandues en l'honneur des ancêtres. Certains sacrifices doivent être offerts par les oncles maternels, vestiges évident d'un régime matriarcal antérieur. Lors de la moisson, les prémices du mil sont consacrés aux dieux. La chasteté temporaire est exigée de celui qui prépare le poison destiné aux flèches comme aussi du chasseur au cours de ses expéditions. Lorsque, dans une guerre, un Bobo tue un ennemi, il doit manger au moins le foie du vaincu, mais ensuite se purifier par un sacrifice.

Les funérailles étaient autrefois l'occasion d'assassinats commis sur des gens de tribus voisines, pratique que l'autorité française a fait cesser. On voit par ces quelques traits relevés dans le volume combien serait intéressante et désirable la publication intégrale du Dr Cremer sur la vie religieuse des Bobos.

(1) Dr JEAN CREMER, *Matériaux d'ethnographie et de linguistique soudanaises*. T. III. *Les Bobos. (La vie sociale). Documents recueillis et traduits du Bobo par JEAN CREMER, coordonnés, mis au net et accompagnés d'une préface et d'un chapitre introductif par HENRI LABOURRET*. Paris, Geuthner, 1924. In-8° de xxx-477 p. et IV pl.

III. — Religion des Sémites.

L'ouvrage du Dr Contenau *La Civilisation Phénicienne* (1) est, à mon avis, l'œuvre d'ensemble la plus parfaite qui existe sur la Phénicie ancienne. L'auteur, qui a lui-même dirigé des fouilles en Syrie, décrit tour à tour l'histoire, la religion, l'art, la littérature et la vie des Phéniciens. Très au courant des dernières découvertes, il expose son point de vue personnel sur certaines questions controversées, telles que l'invention de l'alphabet, la race, l'origine du panthéon, etc, avec un tel luxe de preuves qu'on ne peut faire autrement que de se rallier à ses vues. Son exposition de la religion en particulier est admirablement au point. Des découvertes postérieures permettront peut-être d'élucider tel ou tel détail demeuré dans l'ombre, mais à coup sûr rien n'en viendra changer les grandes lignes ni l'interprétation.

Au fond, nous ne connaissons pas le vrai nom des divinités phéniciennes. Baal signifie seigneur ou possesseur, Adon est le maître, Melek, le roi. On ne peut même pas dire qu'il y ait eu en Phénicie de dieu Baal proprement dit, mais seulement des Baal de telle ou telle région, Baal-rosh (seigneur du promontoire), Baal-saphon (seigneur du nord), Baal-shamim (seigneur des cieux) comme il y eut le Zeus Casios, c'est-à-dire le Jupiter du Mont Cassius (2). Melquart est le baal de Tyr et son nom signifie simplement « dieu de la ville » ce qui n'explique rien de son identité. Les écrivains grecs l'assimilaient à Héraclès. Si plus tard, il s'adjoignit les attributs d'une divinité marine, son caractère à l'origine était nettement solaire. En fait, c'est le fils du Grand Dieu (Zeus) sur lequel nous reviendrons tout à l'heure. Dagon, ou Baal Dagon nous ramène vers le dieu Oannès de la Chaldée. Resheph, le lumi-

(1) Dr G. CONTENAU, *La Civilisation Phénicienne*, Paris, Payot, 1925. In-8° écu de 396 p. et 137 illustrations.

(2) Ce souci de cacher le nom du dieu du pays tient à une vieille conception magique dont les exemples sont innombrables, même dans l'antiquité classique. Pour les peuples de l'Asie occidentale ancienne, la dénomination implique l'existence de l'objet et s'identifie à lui; nommer une chose, c'est la créer; mais si l'on connaît le nom d'un dieu, le proférer, c'est évoquer le dieu et comme venir à l'appel de son nom, c'est obéir, il s'ensuit que l'homme peut se rendre maître du dieu dans une certaine mesure. Cette conception se retrouve en particulier chez les Assyro-Babyloniens qui appellent leurs grands dieux Bel (seigneur) et Belit (dame) et même chez les Hébreux pour qui le nom de Yavhé était ineffable.

neux, est assimilé dans les bilingues à Apollon. Eshmun est le baal de Sidon, identifié sans hésitation à Asklépios, c'était donc un dieu de la santé et primitivement un dieu chtonien. Selon certains, son nom ne serait qu'une forme dérivée de *shem* qui en sémitique signifie le nom. Les deux grandes villes du nord de la Phénicie adoraient en première ligne, non plus des Baal, mais des Baalat, forme féminine qu'on peut traduire par « dame, maîtresse ». Beyrouth avait sa Baalat Beirout dont nous ignorons le nom et Byblos, sa Baalat Gebal plus connue sous le nom de Ashtart, Astarté d'après le grec. C'est, comme dans toute l'Asie Occidentale, la personnification de la fécondité, la déesse de la maternité et de la fertilité, la déesse-mère. Pour les Grecs, elle est Aphrodite, mais sa nature est tellement compréhensive qu'ils l'appellent aussi Rhéa et Cybèle, et c'est aussi la Grande déesse dont nous entretient Lucien dans son traité *De Deâ Syriâ*. Adonis est cette divinité agraire dont le mythe est connu de tous (1). Ce nom n'est en somme que la forme hellénisée du mot sémitique *adon* qui signifie maître ; l'hébreu et le syriaque l'appellent Tam-mouz, du nom du dieu mésopotamien du grain et de la végétation. La véritable personnalité phénicienne d'Adonis nous est révélée par Damascius (2) (VI^e siècle apr. J.-C.) qui accole à l'Asklépios de Béryte le mythe d'Adonis. Il rapporte que ce dieu n'est « ni égyptien, ni grec, mais phénicien, qu'il porte le nom d'Esmunos et qu'il est fils de Sakikos ». Adonis cache donc le nom d'Eshmun comme le titre baal dissimule le véritable nom du grand dieu.

Le panthéon phénicien se voit donc en dernière analyse ramené à deux grands principes divins, masculin et féminin, le Grand Dieu et la Grande Déesse, que nous retrouvons dans toute l'Asie Antérieure. Mais ces deux principes sont adorés sur toute l'étendue de ce territoire avec des aspects un peu différents. Le principe féminin est considéré, tantôt comme déesse de la fécondité ; c'est Istar en Babylonie et Ashtart en Phénicie, tantôt comme déesse de la fertilité, Atargatis en Syrie, la Grande Déesse en Asie Mineure. Le principe masculin, est adoré ici sous les traits d'un homme mûr, barbu, tenant la foudre à la main et avec le taureau pour attribut. C'est un dieu de sommets, d'orage, de pluie, Hadad en Syrie, Adad en Mésopotamie, Teshub en Asie Mineure et parfois aussi c'est un jeune homme comme Adonis ou le dieu

(1) Cf. *Revue des Sciences Religieuses*, 1923, p. 400 sq.

(2) *Vita Isidori*, 302.

qui figure dans la célèbre procession gravée sur les rochers de Iasili-Kaia près de Boghaz-Keui, en Asie Mineure. Le fait d'avoir considéré le principe masculin sous deux aspects différents, a obligé les théologiens de l'Asie occidentale d'expliquer ces deux divinités. Le dieu au taureau sera le Grand Dieu, l'époux de la Grande Déesse, le dieu jeune sera le fils, l'amant de la déesse, quelquefois les deux en même temps. La religion phénicienne n'est donc en somme que la religion naturaliste de l'Asie antérieure. Ce n'est que plus tard, lorsque la Phénicie aura fait passer au second plan ses préoccupations agricoles pour se consacrer au commerce maritime, que tous ces dieux ajouteront à leurs attributs ceux des divinités marines. Quelle origine pouvons-nous assigner aux dieux de la Phénicie ? Puisque nous les retrouvons en Assyro-Babylonie et en Syrie, pays sémitiques, sont-ce des dieux d'origine sémite ? Le fait que ce culte est celui d'Asie Mineure, pays dont la sémitisation n'a jamais été que partielle et n'a pas dépassé la région du Mont Argée, est déjà une présomption du contraire. Mais avant que les Sémites se soient installés en Mésopotamie, les Sumériens occupaient la région. Or le témoignage des textes est formel ; dans cette civilisation dont le début remonte au delà de 4000 ans avant notre ère, les villes-mères, pour ainsi dire, adorent le principe de fécondité, d'abord incertain et alternativement de l'un ou l'autre sexe, puis différencié en principe masculin et en principe féminin.

Adonis a pour équivalent assyro-babylonien Tammouz, mais ce nom même n'est qu'une transcription du nom du dieu sumérien Dumuzi, qui signifie « le fils légitime ». Tous les baals ont leur équivalent dans le titre de « Bel » (seigneur) que portent les dieux babyloniens, mais ce titre n'est que la traduction de « En », seigneur, mot sumérien qui entre dans la composition des vocables divins du vieux panthéon : En-lil, En-zu, En-ki. Il n'est pas jusqu'aux périphrases cachant le vrai nom des divinités sumériennes qui ne dise souvent leur véritable nature ; ce sont Ningishzida, « le seigneur du bois sacré », Shara, « verdure », Ninharsag, « la dame de la montagne » etc... Les plus vieilles liturgies insistent sur ce caractère primitif des dieux, ce n'est qu'ensuite qu'ils acquièrent des qualités accessoires, d'abord astrales (le soleil apparaissant comme le vivificateur par excellence), puis morales (dieu de justice, de droiture, etc.). A cet égard, le panthéon phénicien n'a donc aucune originalité ; c'est celui de l'Asie Antérieure avec les modifications naturelles à la dispersion du même culte sur un vaste territoire, dont les parties constitutives sont indépendantes et évoluent avec particularisme. Personne

n'avait encore dit ces choses avec autant de netteté que M. Contenau et son livre est un de ceux qui demeureront.

Dans les *Actes du Congrès International d'Histoire des Religions* (1) M. Virolleaud tire les conclusions des récentes découvertes archéologiques en Syrie au point de vue de l'histoire des religions. Jusqu'à ces derniers temps, Byblos était connu surtout comme le sanctuaire principal d'Adonis. On savait que, deux fois l'an, les pèlerins y venaient s'associer tour à tour aux deuils, puis aux joies d'Astarté. L'on savait aussi par la stèle de Jehawmilk, l'un des plus anciens documents de l'épigraphie phénicienne, que la Baalat Gebal, l'Astarté de Byblos était représentée à l'époque de la domination perse sous les traits d'Isis. Nous avons la preuve aujourd'hui, par une stèle égyptienne de la XII^e dynastie (2000-1788 av. J.-C.) trouvée à Byblos, que le culte d'Isis y est extrêmement ancien. M. Pierre Montet envoyé en Syrie pour y rechercher les restes de l'édifice auquel cette dalle avait vraisemblablement appartenu, a retrouvé les vestiges d'un temple qui daterait de la seconde moitié du troisième millénaire et il est en outre d'avis que ce temple pourrait être celui-là même où Lucien a vu célébrer les Adonies. Or nous savons, par Lucien précisément, que ce temple passait pour être presque aussi ancien que ceux de l'Égypte (2). Des documents retrouvés, il ressort que le culte d'Isis à Byblos s'étend sur une période qui n'est pas inférieure à trente siècles. Ce culte d'Isis était si bien établi à Byblos que la déesse phénicienne y a pour ainsi dire supplanté l'Astarté phénicienne, laquelle finit par se confondre avec la grande déesse d'Égypte.

Près du village de Hanaoué sur la route de Tyr à Kana a été découvert en 1923 un tombeau renfermant deux *loculi* limités et séparés par trois dalles. Ces pierres portent sur la face antérieure et sculptés en relief trois symboles, le caducée, le signe de Tanit (3) et un simple cercle. Or si le caducée se rencontre partout

(1) P. 440 sq.

(2) LUCIEN, *De Dea Syria*, 3 et 6.

(3) L'image que l'on nomme communément le signe ou le symbole de Tanit paraît être composé de trois éléments : 1^o Un triangle complet ou bien un triangle dont le sommet est coupé et par conséquent un trapèze ; 2^o Immédiatement au-dessus, un cercle ou un disque ; souvent il est incomplet et a l'aspect d'un croissant, retourné sur le trapèze ; 3^o Entre le cercle et le triangle ou trapèze, une barre horizontale qui se prolonge à droite ou à gauche et forme ainsi deux appendices latéraux, sortes de bras. D'ordinaire ces bras sont coudés et se relèvent à angle droit. L'image tout entière fait penser à une femme qui serait vêtue d'une longue robe et lèverait les bras.

dans le monde méditerranéen, par contre le signe de Tanit n'avait pas été signalé jusqu'à présent ailleurs qu'à Carthage où il est extrêmement fréquent. La découverte de Hanaoué paraît prouver que ce signe était connu aussi en Phénicie, et qu'il y était associé, non seulement comme à Carthage au caducée, mais aussi à un autre symbole qui est peut-être le disque solaire. Il n'est certes pas impossible que la tombe de Hanaoué soit celle d'une famille carthaginoise que la mort aurait surprise à Tyr et, s'il en était ainsi, nous aurions là un premier témoignage des relations de la grande colonie tyrienne d'Afrique avec sa métropole. Si, au contraire, cette sépulture est proprement tyrienne, la question de l'origine phénicienne de la Tanit punique se trouverait, sinon résolue, du moins posée.

Des études récentes ont montré que l'art hittite offre de telles analogies avec l'art de Sumer qu'il est légitime de n'y voir qu'un rameau de l'art plus général que M. Pottier appelle « mésopotamien ». Une étude de M. Contenau sur les *Divinités hittites et le Panthéon sumérien* (1) aboutit aux mêmes conclusions. Il prouve que la religion hittite (2) dépend étroitement de la religion sumérienne, que le nom hittite n'est souvent que la traduction du nom sumérien et que somme toute nous avons là encore le culte naturiste des grandes forces de la nature, dieux ou déesses du ciel, de la terre-mère, de la fertilité, de la végétation, etc. Les recherches qui portent sur les noms propres d'une grande partie de l'Asie Occidentale (de l'Asie Mineure à l'Élam en passant par la région de Van) ont décelé des similitudes frappantes dans l'onomastique de ces divers peuples. L'argument religieux s'ajoute donc aux précédents et il fortifie la notion d'un gros stock de peuples à affinités semblables, ayant habité l'Asie Occidentale et débordé à la fois sur le monde égéen et sur le monde sémite à une époque très ancienne. Ce fait est de première importance pour l'histoire de la pensée religieuse et des origines de la civilisation (3).

M. Frazer consacre une cinquantaine de pages à prouver qu'Atys a été à la Phrygie ce qu'Adonis était à la Syrie (4). Il en

(1) *Actes du Congrès International d'Histoire des Religions tenu à Paris en octobre 1923*, t. 1, p. 461 sq.

(2) Cf. *Revue des Sciences Religieuses*, 1926, p. 106 sq.

(3) Cf. à ce sujet C. AUTRAN, *Tarkondemos*, Paris, Geuthner, 1922; C. AUTRAN, *Sumérien et Indo-Européen. L'aspect morphologique de la question*, Paris, Geuthner, 1925.

(4) JAMES GEORGE FRAZER, *Atys et Osiris. Étude de religions orientales com-*

fait un dieu de la végétation dont on pleure la mort et pour la résurrection duquel on se réjouit au printemps. Le 22 mars, on coupait le pin qui le représentait et le 24 mars l'archigalle lui faisait l'offrande du sang de ses bras, tandis que des initiés, dans des transports d'excitation religieuse, lui sacrifiaient leur virilité. On enveloppait ensuite ces instruments de fertilité ainsi mutilés et on les enterrait dans la terre, croyant ainsi rappeler Atys à la vie et hâter la résurrection générale de la nature. Outre ces cérémonies, le culte d'Atys comprenait certains rites mystiques dont l'objet était de mettre le fidèle en communication plus intime avec son dieu, on y trouve un repas sacramentel et un baptême de sang, le taurobole. Frazer en prend avantage pour nous apprendre que la fête chrétienne de Noël est empruntée au culte de Mithra, celle de Pâque au culte d'Atys et il conclut par cette affirmation (p. 35) qu'en glorifiant la pauvreté et le célibat, le Christianisme sapait par la base, non seulement la société civile, mais l'existence même de l'homme. L'accusation ne manque pas de piquant, si l'on veut bien se rappeler qu'en face du culte d'Atys dont l'un des principaux actes du culte demandait l'émascation de ses fidèles, le Christianisme a glorifié le mariage, condamné les cunuques et n'a recommandé la continence volontaire qu'à ceux-là seuls qui se sentaient appelés à une vie supérieure, donc nécessairement à une élite peu nombreuse. Le malheur, c'est que nous avons là encore une de ces généralisations brillantes, à grand déploiement d'érudition, mais qui manque de base historique parce qu'elle constitue le triomphe de l'à peu près. Or il se trouve qu'à la suite d'un article de Loisy sur *Cybèle et Attis* dans la *Revue d'Histoire et de Littérature religieuses*, le R. P. Lagrange a tenu, lui aussi, à porter sur ce sujet toute l'acuité de sa pénétrante critique (1). Ses conclusions, on le devine, sont toutes différentes de celles de M. Frazer et il convient de les signaler ici. Le rite étant d'ordinaire antérieur au mythe, le R. P. étudie d'abord les fêtes et les rites, puis le mythe et l'exégèse, les mystères et les tauroboles, enfin le culte et les mystères de Cybèle et d'Atys dans leurs rapports avec les destinées d'outre-tombe. Il fait la preuve qu'Atys est essentiellement et primitivement un serviteur, ministre de la déesse Cybèle, habitant son temple,

parées. Traduction française par H. Peyre. (*Annales du Musée Guimet*, t. 35). Paris, Geuthner, 1926. In-8° de 305 p.

(1) M.-J. LAGRANGE, *Attis et le Christianisme* dans *Revue Biblique* 1919, p. 419 sq.

après s'être voué à son service par une consécration sanglante. Son culte comporte donc essentiellement un mythe de consécration, nullement de mort et de résurrection. Ces derniers éléments sont dus, soit à une contamination du culte d'Adonis, soit à une exigence de la théologie evhémériste, qui ne pouvait aboutir à une apothéose d'Atys sans passer par la mort. Le taurobole est primitivement un sacrifice, les textes sont formels sur ce point. Il ne devint probablement plus tard un rite d'initiation que lorsque les *vices* du taureau remplacèrent les *vices* des Galles dont le sacrifice n'était pas si aisé à obtenir. Ce rite n'a d'ailleurs en aucune sorte le caractère d'un baptême puisqu'il devait se renouveler tous les vingt ans. Les mystères de Cybèle et d'Atys n'offrent donc pas l'idée d'une union quelconque avec la divinité, mais bien l'image d'une expiation sanglante pour apaiser les dieux et gagner leur faveur. On sait comment cette idée était générale dans l'antiquité. Quant à leur valeur au regard de l'immortalité bienheureuse, tout ce qui se mêle d'aspirations plus ou moins relevées apparaît comme récent dans le culte d'Atys et postérieur à sa diffusion dans l'empire romain. Si donc l'on se rappelle que jusqu'au temps de Claude, le culte d'Atys, à peu près inconnu en pays hellénisé, n'était à Rome qu'un culte étranger, simple objet d'étonnement pour ses rites bizarres et peu estimé, on en conclura que la question d'une influence sur le Christianisme et en particulier sur saint Paul ne se pose même pas. S'il y a influence exercée, c'est plutôt, après Claude de la part du Christianisme (1).

« Mettez Ierahmél à la place de Iahvé, disait Cheyne, et tout s'explique dans la Bible ». Mettez un dieu de la végétation, avec son rite de mort et de résurrection, pourrait dire Frazer, et tout s'explique dans l'histoire des religions et en particulier dans le Christianisme. Le dernier volume de l'éminent Oxfordmen sur le *Bouc émissaire* décevra bien des lecteurs (2). Sans doute, ils y

(1) Saint Augustin constate un fait qui était de notoriété publique, c'est que les cultes païens essayaient d'attirer à eux par des emprunts faits au christianisme : « *Usque adeo... ut illi ipsi qui seducunt per ligaturas, per praecautationes, per machinamenta inimici, misceant praecautationibus suis nomen Christi* ». Et c'est dans ce sens qu'il rapporte le mot d'un prêtre d'Attis qui essayait de donner à son dieu un faux air de christianisme : « *usque adeo ut ego noverim aliquo tempore illius Pileati sacerdotem solere dicere : Et ipse Pileatus christianus est. Ut quid hoc, fratres, nisi quia aliter non possunt seduci Christiani* ». Aug. in *Johannis év.* (P. L. xxxv, c. 1440). Cité par le R. P. Lagrange, note 2, p. 478.

(2) JAMES GEORGE FRAZER, *Le Bouc émissaire. Étude comparée d'histoire des*

retrouveront une érudition formidable qui étonne et abasourdit à la fois, des vues brillantes, des généralisations qui paraissent géniales et qui ne sont que spécieuses, un art merveilleux d'animer le récit, mais aussi de faire prendre des hypothèses pour des réalités. La théorie de Frazer sur le bouc émissaire se ramène en dernière analyse à une « simple confusion entre ce qui est matériel et immatériel, entre la possibilité réelle de placer un fardeau concret sur les épaules d'autrui, et la prétendue possibilité de transférer nos misères physiques et morales à quelqu'un d'autre qui s'en chargera à la place ».

Comme si au seul point de vue humain quelqu'un ne pouvait pas mériter pour un autre et payer par exemple une dette envers la justice des hommes ! Et Frazer ajoute (p. VIII) : « Lorsque nous examinons l'histoire de cette tragique erreur depuis sa grossière formation en pleine sauvagerie jusqu'à son entier épanouissement dans la théologie spéculative des nations civilisées, nous ne pouvons nous retenir d'un sentiment de surprise en constatant le pouvoir étrange que possède l'esprit humain de donner aux ternes scories de la superstition un faux éclat d'or étincelant. Nulle part certainement cette alchimie de la pensée ne se manifeste avec plus d'évidence que dans la lente évolution au cours de laquelle l'ignoble et imbécile pratique du bouc émissaire s'est muée en la sublime conception du Dieu qui, en mourant, se charge des péchés du monde ». Dans l'immense folklore des superstitions magiques qui ont couvert le monde, l'auteur n'a pas de peine à donner mille exemples de la réalisation de cette idée de transfert d'un mal physique ou moral à d'autres êtres. Il ne se demande pas d'ailleurs si sous cette idée, peut-être trop matérialisée ou déviée de son sens propre, ne se trouverait pas une idée juste, qui se reconnaît dans le concept du sacrifice.

La conclusion réelle de l'ouvrage se trouve dans un appendice sur le Crucifiement du Christ. Jésus n'a été qu'un bouc émissaire d'occasion. Identifié avec Barabbas (le Fils du Père), celui qui mourait à la place du roi, il aurait, au jour de la Passion, représenté le drame du dieu qui meurt et qui revit. Un enchaînement de causes que l'on pourrait qualifier d'accident, décida un jour que le rôle du dieu mis à mort, incomberait à Jésus de Nazareth. Il s'était acquis en haut lieu, par la sévérité de ses critiques, des ennemis qui avaient résolu de supprimer ce prédicateur si populaire, mais si importun, et qui y réussirent. Seulement la mesure

religions (Traduction française par Pierre Sayn). Paris, Geuthner, 1925. In-8°, de VIII-485 p.

par laquelle ils s'imaginaient avoir anéanti ses doctrines révolutionnaires, contribua au contraire à les répandre. Le simple criminel qu'était Jésus, se trouva ainsi par sa mort identifié avec un dieu : « Le coup frappé sur le Golgotha fit vibrer à l'unisson un millier de cordes expectantes, partout où les gens avaient connaissances de la vieille, vieille histoire du dieu qui meurt et qui ressuscite » (p. 376). La théorie avec ses apparences de preuves a été reprise en grande partie par Salomon Reinach : *Cultes, Mythes et Religions*, t. I, 3^e Ed., p. 332 sq. Elle a été sévèrement exécutée par le R. P. Lagrange, *Evangile selon saint Marc*, 2^e Ed., p. 393 sq (1).

On sera évidemment surpris de ne trouver dans un livre consacré au bouc émissaire que cinq lignes sur le bouc émissaire chez les Juifs (p. 189). Il y avait pourtant dans la prescription du Lévitique (XVI, 7-11, 20-22) une indication précieuse sur le sens de ce rite. Le fait de la présence d'un second bouc qui est immolé, montre bien qu'il s'agit en réalité d'un véritable sacrifice pour le péché d'Israël. Symbole double, pourrait-on dire, pour une chose signifiée unique. On sera peut-être encore plus étonné de voir que l'auteur ne parle pas du bouc émissaire dans la religion babylon-

(1) Ce n'est là qu'un exemple entre mille de l'hostilité continuelle de Frazer à l'égard de la religion chrétienne, et l'éloge que certains catholiques font parfois de ses ouvrages, ne peut venir que du fait qu'ils les ont lus sans attention. Pour lui, la fête de Noël est empruntée au culte de Mithra et celle de Pâques au culte d'Atys (*Atys et Osiris*, p. 29 et 31), la Toussaint n'est qu'une ancienne fête païenne des morts (*Op. cit.* p. 106), le christianisme n'a pu vivre qu'en tombant dans une décadence spirituelle qui vicie son enseignement primitif (*Op. cit.*, p. 35), Isis est le prototype de la Vierge Marie (*Op. cit.*, p. 135). Il écrit (*Op. cit.*, p. 131) : « Ainsi, de la germination du grain, les anciens Égyptiens tiraient un présage d'immortalité humaine. Ils ne sont pas le seul peuple à avoir éhaffaudé les mêmes espérances si élevées sur des fondements aussi fragiles » et il cite le texte de saint Paul *I Cor. XV*, 36-38 et 42-44. Le carême est dérivé d'une vieille période païenne d'abstinence destinée à favoriser la croissance de la graine (*Le Bouc émissaire*, p. 308), et si le christianisme a eu en Bithynie le succès que mentionne Pline le Jeune en l'an 112 de notre ère (*Epist. X, 96*), cela tient à ce que cette province avait toujours été le centre principal du culte d'Atys et de Cybèle et que le luxe et la débauche y étaient plus accentués que partout ailleurs (*Op. cit.*, p. 374 sq. et note 933), etc., etc. C'est à chaque page que l'on relève des jugements et des insinuations semblables et que la phrase commencée par un « peut-être » se termine par une conclusion qui est dite « certaine ». A ce degré, ce n'est plus de la science, mais de la fantaisie, quelque érudite qu'on la suppose.

nienne. Pourtant S. H. Langdon avait recueilli dans un article de l'*Exposition Times* tous les documents relatifs à l'existence du bouc émissaire en Babylonie (1). Le fait est d'autant plus intéressant que le P. Dhorme a publié un fragment de rituel néo-babylonien (2) qui décrit la purification du saint des saints dans le temple de Nébo et qui offre un parallèle frappant avec le Lévitique. La cérémonie serait d'ailleurs à comparer également, puisqu'il s'agit du transfert des péchés, avec la *Lustratio* des Grecs et des Romains, qui était suivie du sacrifice expiatoire par excellence le *suovetaurile* (3).

Qu'on ne s'y trompe pas, l'Abyssinie et le royaume d'Aksum dont M. A. Kammerer nous présente une Histoire Antique (4) ne sont pas l'Éthiopie antique. Celle-ci correspondrait mieux au royaume de Meroé qui s'allongeait depuis la seconde cataracte (Oualy Halfa) jusque vers Khartoum, royaume nègre, influencé par l'Égypte et dont la religion se rattacherait à celle des habitants de la vallée du Nil. Le royaume d'Aksum au contraire s'étend sur les bords de la mer Rouge, depuis Massaouah jusqu'au détroit de Bab el-Mandeb, c'est l'Érythrée avec une partie de l'Abyssinie actuelle. Nous sommes ici en plein pays sémite, peuplé par des tribus d'origine sabéenne, venues d'Arabie et mélangées avec le vieux fonds kouschite. Si l'on veut bien se rappeler par ailleurs que le royaume d'Aksum pendant une cinquantaine d'années, au cours du III^e siècle apr. J.-C., a tenu sous son pouvoir tout le centre de l'Arabie, qu'au milieu du IV^e siècle Ezana s'intitule « roi d'Aksum, d'Himjar, de Raydan, de Saba, de Salhin (probablement Marib) et de Siyamo », tous royaumes arabes, on ne sera pas étonné de retrouver chez les Aksumites un panthéon sémite. L'inscription grecque d'Adulès et la grande inscription d'Aksum montrent Ptolémée III Philadelphe sacrifiant aux dieux du pays Zeus, Arès et Poseidon. Des recoupements avec d'autres inscriptions sabéennes et en particulier l'inscription trilingue d'Aksum

(1) *The Expository Times*, t. 24 (oct. 1912), p. 9 sq. Cf. aussi J. D. PRINCE, *Le Bouc émissaire chez les Babyloniens* dans *Journal Asiatique*, 1903, p. 133 sq.

(2) P. DHORME, *Tablette rituelle néo-babylonienne* dans *Revue d'Assyriologie*, t. 8, (1911) p. 41 sq.

(3) Cf. BOUCHÉ-LECLERCQ, *Dictionnaire des Antiquités grecques et romaines de Daremberg et Saglio*. Art. *Lustratio*.

(4) A. KAMMERER, *Essai sur l'histoire antique d'Abyssinie. Le royaume d'Aksum et ses voisins d'Arabie et de Meroé*. Paris, Geuthner, 1926. In-8° de 198 p. avec 45 pl. hors texte et 4 cartes.

prouvent que sous ces vocables grecs, il faut lire Mahrem, Astar et Beher auxquels on joindra le dieu Medr. Mahrem se présente à nous comme le dieu principal et personnel de la famille royale. Le roi se proclame son fils et peut-être se retrouve-t-il dans l'inscription de Teima (1). Il semble que ce soit un dieu tribal ou ancestral et le fait que les rois du pays lui attribuent le succès de leurs armes a été cause de son identification avec Arès. D'après l'inscription n° 10 d'Ezana, on lui sacrifiait du bétail et des captifs. Astar, Beher et Medr ne sont pas autre chose que l'ancienne triade du ciel, de la terre et de la mer. Astar est à identifier avec le ciel ; il rappelle Attar Samaïn des inscriptions assyriennes (2) et Halévy a prouvé par ailleurs qu'au Tigré le ciel se dit Astar (3). Beher, dont la racine rappelle le radical arabe *bahr*, est le dieu de la mer ou des eaux. Quant à Medr, il représente la terre et le mot s'est conservé avec ce sens en éthiopien. Les rois consacraient aux dieux des statues, dont nous parlent les inscriptions et surtout des temples entourés d'enceintes sacrées (haram). Les stèles-obélisques d'Aksum, influencées peut-être au seul point de vue architectural par les obélisques d'Égypte, n'ont en aucune façon la même signification religieuse. Elles ne se rattachent pas au culte solaire, mais constituent l'emblème mortuaire sémitique qu'on appelle le *néphesch*, stèle ou cippe qui représente la personnalité du mort, sans parfois aucun lien avec le tombeau réel.

Les dernières pages du livre sont consacrées aux découvertes archéologiques du R. P. Azais, un missionnaire capucin français. La civilisation étudiée par M. Kammerer ne recouvre que sept à huit siècles, entre le 1^{er} siècle avant et le vi^e après J.-C. Cependant il est bien évident que la civilisation aksumite n'a pu jaillir spontanément et qu'elle ne se conçoit que comme la suite d'une civilisation du bronze et de la pierre. Jusqu'alors aucun vestige n'avait été retrouvé en Abyssinie de ce stade antérieur. Cette lacune vient d'être comblée par les découvertes du R. P. Azais. Au cours de ses explorations, ce missionnaire a retrouvé dans le pays de Sidamo des monuments qui témoignent que le centre de gravité de l'Abyssinie n'a pas toujours été l'empire aksumite, et qu'il a pu antérieurement se trouver plus au sud, en des pays non effleurés par les races sémitiques venues d'Arabie. Ces monuments se rattachent manifestement à divers âges. Les plus anciens, dol-

(1) Cf. ENO LITTMANN, *Zur Entzifferung der thamudischen Inschriften*, p. 43.

(2) Cf. J. PLESSIS, *Étude sur les textes concernant Istar-Astarté*, p. 156.

(3) *Journal Asiatique*, 1883, p. 464.

mens et menhirs, sont mégalithiques. En tous points pareils à ceux de France, ils démontrent la communauté évidente des idées religieuses de l'Europe et de l'Afrique du Nord. D'autres monuments pourraient se rattacher à l'âge du bronze, telles ces pierres sculptées et gravées, grossièrement taillées en forme humaine, avec représentation de glaive ou d'épée comme on en trouve par exemple en Bretagne; d'autres enfin sont des monolithes phalliques, d'un genre inconnu jusqu'ici et sur l'antiquité desquelles les conjectures les plus larges sont possibles. Ces découvertes n'ont pas encore été exploitées scientifiquement, mais il convenait de les signaler dès maintenant. L'ouvrage de M. Kammerer comble en France une lacune, nous avions si peu de choses sur l'Abyssinie!

(A suivre).

A. VINCENT.

CHRONIQUE D'HISTOIRE DE LA PENSÉE MÉDIÉVALE

1. — Au seuil du XIII^e siècle qui devait être pour la spéculation théologique l'un des plus grands sinon le plus grand de tous, se place une intervention ecclésiastique dont le P. Mandonnet a souligné l'importance : la condamnation d'Amaury de Bène, de David de Dinant, et la défense d'enseigner à la Faculté des arts de Paris la doctrine contenue dans les livres d'Aristote récemment découverts. Une grande obscurité règne encore sur les motifs du décret porté en 1210 par Pierre de Corbeil, archevêque de Sens, et les évêques réunis à Paris. En attendant la publication du *Contra Amaurianos* préparée par Baeumker, deux monographies publiées par le P. Gabriel Théry aideront à le mieux comprendre (1).

Il est très malaisé de reconstituer la pensée de David de Dinant. Les *Quaternuli* condamnés à Paris sont perdus, ainsi que le *De Tomis*, qui d'ailleurs se confond probablement avec l'ouvrage précédent. Albert le Grand, qui cite le *De Tomis*, ne le connaissait lui-même que par un recueil d'extraits formé par les théologiens. A l'exception de Nicolas de Cuse, les docteurs qui citent David ne savent de lui que ce qu'en a dit Albert. C'est donc presque exclusivement à l'aide de citations d'Albert le Grand que le P. Théry a pu essayer de reconstituer les *Quaternuli*. Au terme de ce travail, la doctrine de David apparaît comme un matérialisme et un panthéisme de forme très personnelle. A la base de son système est une conception matérialiste du monde. À ses yeux, la matière sensible est composée de matière et de forme ; mais au-delà des êtres de la nature physique, il voit une réalité unique dans laquelle ils s'identifient : la matière première, l'*hylé*. Avec cette matière, fondement des corps, il confond le *nous*, fondement des âmes, et enfin Dieu lui-même, fondement des esprits séparés ou des substances éternelles. Ce n'est donc pas dans

(1) *Autour du décret de 1210* : I. *David de Dinant. Etude sur son panthéisme matérialiste*. — II. *Alexandre d'Aphrodise. Aperçu sur l'influence de sa noétique*. Le Saulchoir, 1925-1926. Fasc. VI et VII de la Biblioth. thomiste. Deux in-8° de 160 et 120 p. 12 fr. chacun.

la sphère des êtres multiples, matériels ou spirituels, que s'opèrent les identifications, mais dans une sphère supérieure : l'être divin est identique à la matière première non informée et à l'esprit non déterminé. David est un logicien réaliste. Quelles influences a-t-il subi ? Albert le Grand a parlé d'Alexandre d'Aphrodise, Pierre Duhem d'Avicébron ; les recherches les plus minutieuses ne confirment pas ces affirmations. Mais David cite Aristote ; il a certainement lu le premier livre des Physiques et le premier livre des Métaphysiques ; il en a retenu les doctrines des anciens philosophes grecs rapportées par le Stagyrite. Il apparaît ainsi « comme une des premières victimes d'une lecture inconsidérée des écrits d'Aristote, dont l'influence fut plus profonde que beaucoup ne se l'imaginent, en ce début du XIII^e siècle » ; et ceci explique la commune réprobation qui les atteignit tous deux. Pour réagir contre le décret de 1210, pour réhabiliter Aristote, il faudra les efforts conjugués d'Albert le Grand et de saint Thomas. Ils montreront, le premier surtout, que l'être n'est pas univoque, que Dieu ne constitue pas un genre suprême, que la cause matérielle ne saurait être identique à la cause efficiente, qu'entre l'esprit et la matière il y a distinction absolue, en un mot que toute la métaphysique d'Aristote condamne le matérialisme de David de Dinant.

Albert, cependant, n'avait pas découvert la vraie source des erreurs de David : il pensait reconnaître dans les doctrines du professeur de la Faculté des arts, l'enseignement du *Peri Nou* d'Alexandre d'Aphrodise. Le fait est qu'à la fin du XIII^e siècle, plusieurs écrits d'Alexandre, entre autres le *De sensu et sensato* et le *De intellectu et intelligibili* avaient été traduits de l'arabe en latin ; et Guillaume d'Auvergne nous est témoin de l'influence funeste qu'ils exerçaient dans les milieux parisiens dès 1210-1215. Il est évident aussi que l'alexandrisme est un matérialisme ; mais ce n'est pas celui de David. Tandis que l'auteur des *Quaternuli* veut ramener toutes les choses à l'unité de principe, celui du *De intellectu et intellecto* veut ramener l'âme au corps, en la faisant dépendre de lui, non seulement dans son activité, mais dans son existence et en la déclarant matérielle. Tandis que l'erreur du premier est issue des théories des anciens philosophes grecs, celle du second dérive directement d'une fausse interprétation d'Aristote au nom duquel il prétend parler. Contre le matérialisme d'Alexandre, Averroès a réagi puissamment au cours du XIII^e siècle, en substituant à la conception de la matière principe substantiel de la forme, celle de la matière lieu de la forme. Saint Thomas rencontrera plus tard dans l'Averroïsme, un adversaire à combattre.

A l'époque du décret de 1210, deux menaces se faisaient sentir contre la pensée chrétienne : le panthéisme de David et le matérialisme d'Alexandre. Toutes deux paraissaient avoir leur origine dans la métaphysique et la philosophie naturelle d'Aristote.

Pour faible et incertaine que soit encore la lumière ainsi jetée sur les origines du fameux décret, elle n'en est pas moins précieuse, et il faut savoir gré au P. Théry de n'avoir pas hésité à entreprendre pour nous la procurer, de très ingrates recherches.

2. — Il est incontestable, suivant la forte expression du P. Downey, que la découverte des idées du Stagyrite « plongea l'Occident dans l'anarchie intellectuelle ». A saint Thomas surtout revient le mérite d'avoir, de cette anarchie, tiré un ordre nouveau. De là l'inépuisable intérêt avec lequel, dans tous les pays, on étudie son œuvre. L'« école estivale d'études catholiques », qui poursuit son activité à Cambridge avec un succès croissant, lui a consacré ses leçons de 1924, et, comme les années précédentes, son organisateur, le P. Lattey, a tenu à les publier pour atteindre un public plus étendu (1). Il a bien fait. Le lecteur trouvera, dans ce volume, sous la plume de spécialistes ou d'hommes parfaitement au courant de l'état actuel des études thomistes, une foule de faits et d'idées exprimées en un style sobre et clair auquel la variété ajoute un charme de plus.

Mgr Janssens, O. S. B., commence par analyser la Somme théologique, puis, avec l'insistance de l'ange de l'Apocalypse : « Prends ce livre et dévore-le », il en recommande la lecture, sans vouloir pour cela détourner de lire saint Bonaventure et, naturellement, saint Anselme. Le P. Mackey, O. P., bien qualifié pour parler de l'édition léonine à laquelle il collabore, insiste en particulier sur l'autographe de saint Thomas que l'on conserve au Vatican et dans lequel il veut voir « une manifestation de la méthode, du caractère et de l'âme du docteur angélique ». Sous le titre : « Saint Thomas et Aristote », le P. Downey présente une vue d'ensemble des idées du Stagyrite et caractérise la manière dont saint Thomas les a utilisées pour opérer la synthèse de la philosophie et de la théologie.

Ayant à traiter en deux conférences de « Saint Thomas et la pensée moderne », le P. Aveling, professeur au Kings College de l'Université de Londres, limite son sujet aux sciences physi-

(1) C. LATTEY, S. J., *St Thomas Aquinas. Papers from the Summer School of Catholic Studies held at Cambridge, August 4-9, 1924.* Cambridge, 1925. In-8° couronne de XII-311 p. Pr. 7/6 s.

ques et à la psychologie. Faute de pouvoir s'arrêter au détail, il s'efforce de montrer que, même dans le domaine scientifique, saint Thomas, loin d'être un imitateur servile, a fait preuve d'esprit critique. Ce n'est pas, pense-t-il, dans des différences de systèmes, si profondes soient-elles, qu'il faut chercher le fossé qui sépare saint Thomas des savants d'aujourd'hui, mais dans l'idée même qu'ils se font de la science : pour les modernes, la science est une fin en soi ; pour lui, elle est un moyen en vue d'une fin plus haute. Il était plus facile de défendre, du point de vue moderne, la psychologie de saint Thomas. Comme le note justement le P. Aveling, « sur un plan a priori, sa psychologie a été construite a posteriori », et nos analyses contemporaines mènent, en somme, à des résultats qui cadrent avec ses observations à lui. « La psychologie moderne est à peu près mûre pour une synthèse qu'attendent la philosophie pour sortir du chaos, la science pour retrouver sa place dans l'ensemble des connaissances humaines. La psychologie est la clef qui commande tous les problèmes ; mais c'est une main guidée par un esprit comme celui de saint Thomas d'Aquin qui doit manier cette clef pour introduire dans les obscurités de la pensée moderne la lumière. »

Au P. Cronin, professeur à l'University College de Dublin, qui publia naguère *The Science of Ethics*, revenait la mission de faire connaître la philosophie morale, sociale et politique de saint Thomas. « J'en suis sûr, dit-il en commençant, ce sera une surprise pour beaucoup d'anglais d'apprendre que le système de morale de saint Thomas est une science naturelle et non une branche de la théologie ». On reconnaît ici l'idée de l'unité de la morale, si bien mise en lumière dans notre collection française des *Moralistes chrétiens*. De fait, le P. Cronin n'a pas de peine à montrer que le saint docteur fonde toute sa morale sur l'ordre naturel. S'agit-il de déterminer la fin de l'homme, saint Thomas considère les conditions requises pour développer au maximum toutes ses puissances ; et il raisonne d'après la nature telle qu'elle est en réalité, non telle qu'elle pourrait ou devrait être. Lui faut-il préciser la nature du bien, il identifie le bien et la fin, comme le font à la fois le vulgaire et les philosophes : est bon, en dernière analyse, l'acte qui conduit l'homme à sa fin dernière ; et ainsi l'idée du bien se trouve échapper à la mobilité des désirs ou des appétits. Quant à la conscience, c'est la faculté qui nous aide à distinguer le bien du mal ; et comme la seule faculté que nous ayons de discerner notre fin naturelle et le rapport de nos actes à cette fin est la raison, la conscience n'est pas autre chose que notre raison pratique, la même qui nous guide dans l'expédition de nos affaires

quotidiennes ; il n'y a donc en elle rien de mystique ni d'extraordinaire, elle n'est pas une inspiration, un thème à poésie, et il s'ensuit que « nos perceptions morales ne sont pas des imaginations sans consistance, mais des jugements de réalité, objectifs, durables comme les exigences foncières de notre nature ». De la fin et de la nature dépend aussi la loi naturelle, laquelle n'est d'ailleurs, comme les tendances qui la manifestent, que le reflet permanent en nous de l'intelligence créatrice, de la loi éternelle, contre laquelle ne peut attenter aucune loi positive.

En raison même de son objet, le chapitre du P. Cronin sur la philosophie sociale et politique de saint Thomas est peut-être le plus vivant du livre. L'auteur se défend d'avoir la naïveté de chercher dans la *Somme* une solution à des questions telles que celle du suffrage des femmes ou de la justice des grèves de solidarité ; mais il estime que, malgré le changement total des circonstances, les problèmes fondamentaux sont restés en somme à peu près les mêmes, comme les tendances de notre nature et que par conséquent nous pouvons lire saint Thomas avec intérêt et profit, même en matière sociale et politique. Il le prouve du reste aussitôt par ce qu'il dit de l'individu et de la société, de la propriété privée, des salaires et des bénéfices, des gouvernements enfin, à propos desquels il découvre une harmonie profonde entre la position du saint docteur et la politique traditionnelle des grands penseurs anglais, de Burke par exemple.

On trouverait de même, dans saint Thomas, une solution de tous les problèmes de la vie spirituelle, encore qu'il n'ait écrit ex professo aucun traité d'ascétique ou de mystique. C'est que, remarque l'auteur de *Mysticism*, le P. Sharpe, dans sa conférence sur « l'enseignement ascétique et mystique de saint Thomas », il ne perdait jamais de vue la fin de l'homme, qui est la connaissance de Dieu, et qu'il a posé des principes d'une telle clarté et d'une telle richesse que leur application ne comporte guère de risques d'erreur. Pour ce qui regarde en particulier la mystique, le docteur angélique ne fait appel ni à l'imagination, ni aux émotions mais à la seule intelligence, et il réserve pour l'autre vie la vision immédiate de Dieu. Ce n'est pas qu'il nie la possibilité de l'extase, de l'illumination divine ; mais ces expériences mystiques dans lesquelles l'âme est toute réceptive, il se refuse à les décrire et à en faire état dans le domaine spéculatif : il ne faut pas attendre de lui une étude des divers degrés de la contemplation.

Viennent enfin trois leçons d'un caractère plus spécial : le P. Jarrett, O. P., relève les textes dans lesquels saint Thomas parle

de l'union de la Chrétienté. M. Bullough, le traducteur du *Thomisme* de M. Gilson, utilise les dernières études dantesques pour parler de « Dante, le poète de saint Thomas ». Mgr Burton, évêque de Clifton, célèbre les hymnes liturgiques de saint Thomas « le poète de l'Eucharistie ». Ainsi s'achève ce beau volume dans lequel on n'a pas prétendu faire progresser la science mais fournir au public cultivé une initiation à la fois solide et attrayante. On y a pleinement réussi.

3. — C'est aussi une collection d'études que Mgr Grabmann a publié sous le titre général *Die Kulturphilosophie des hl. Thomas von Aquin* (1). Sans vouloir s'arrêter au détail, il a donné un tableau d'ensemble « dont les motifs, les formes et les couleurs sont empruntés aux idées et aux textes de saint Thomas ». Le grand théologien fut en effet un homme de son temps : en contact avec tous les grands centres de culture, il eut l'esprit très ouvert à tous les mouvements intellectuels de son siècle. Il était de famille noble ; son frère Rénaldo, poète lyrique, a laissé un nom dans la littérature italienne ; il a pratiqué la vie intérieure et l'introspection chez les bénédictins du Mont Cassin ; à l'Université de Naples, Pierre d'Espagne l'a orienté vers l'Aristotélisme ; il a vécu ensuite chez les dominicains, qui avaient plus de contact avec le monde et les idées de leur temps que les anciens ordres religieux ; à Paris, au couvent Saint-Jacques, il a connu Vincent de Beauvais dont la curiosité était universelle, et qui fut, comme lui, conseiller de saint Louis ; il a fréquenté la bibliothèque de la sainte Chapelle fondée par le pieux roi pour les professeurs de l'Université ; il a enfin fait un long séjour à la cour d'Urbain IV. Ses deux écrits *De regimine principum* et *De regimine judæorum* témoignent de son intérêt pour la vie politique et sociale. Sa *Kulturphilosophie* n'est pas une idéologie a priori, elle est orientée vers la réalité vivante. Ce n'est pas à dire qu'il faille l'entendre au sens moderne du mot, comme fondée sur l'analyse psychologique et étayée par l'histoire : elle repose sur la métaphysique et la théologie.

L'idée d'ordre commande toute la philosophie de saint Thomas. L'ordre règne dans l'univers, chaque créature est faite pour elle-même, mais aussi pour les créatures supérieures, pour l'ensemble du monde, pour Dieu. L'univers est un cosmos ; il forme un tout plein de sens et de beauté ; il se ment d'après des lois éternelles posées par son auteur et se rapportant à lui. Cet ordre objectif

(1) Augsburg, 1925. In-8° de 217 p.

doit se refléter dans l'âme humaine ; il doit se retrouver dans la pensée et par elle dans la volonté. Ainsi la métaphysique de l'être fournira le fondement ontologique des valeurs : sur l'être reposent le vrai, le bien, le beau. La science a pour objet le réel, non les idées ou les représentations que nous nous en faisons ; l'intelligence pénètre l'être ; les mêmes principes régissent l'être et la pensée. Comme notre intelligence a pour objet l'être sous l'aspect du vrai, notre volonté a pour objet l'être sous l'aspect du bien. Nos actes sont objectivement bons ou mauvais selon qu'ils tiennent ou non compte des degrés et des rapports de l'être. La morale de saint Thomas est une morale de l'ordre. Sa philosophie sociale et politique est inspirée, elle aussi, de sa métaphysique de l'être : elle repose sur la nature de l'homme et sur ses exigences. Il déduira de là, par exemple, la nécessité d'une autorité dans la famille, la société et l'Etat. Mais en définitive, toutes les valeurs, intellectuelles ou morales, reposent sur Dieu, première vérité et bien suprême ; et Dieu seul est capable de satisfaire nos facultés parce qu'elles ont pour objet, non pas telles vérités ou tels biens particuliers, mais le vrai et le bien en général.

Tels sont les fondements métaphysiques de la *Kulturphilosophie* de saint Thomas. Mgr. Grabmann passe ensuite en revue, avec sa précision coutumière, les « valeurs culturelles » religieuses et morales, scientifiques, esthétiques. Il étudie enfin l'influence exercée par saint Thomas sur la culture de la Renaissance et sur celle d'aujourd'hui. Son livre est d'un admirateur merveilleusement informé de tout ce qui a été dit d'élogieux à l'adresse de l'Aquinat, parfaitement versé dans la connaissance de la synthèse thomiste, et convaincu que la pensée vivante de saint Thomas reste « capable de s'adapter aux formes nouvelles des éternels problèmes ».

4. — Mais voici, publié d'ailleurs par un auteur qui s'est fortement inspiré des ouvrages antérieurs de Mgr. Grabmann, comme de ceux de M. Gilson, une œuvre d'une tout autre allure (1). M. Jean Rimaud proteste à maintes reprises de son respect pour Thomas, mais les ambitions de certains thomistes (il dit lui-même *des thomistes*) d'aujourd'hui, qui « prétendent opérer une révolution sous le nom de restauration », en remplaçant une philosophie par une autre, à la manière de Descartes, l'exaspèrent. Il veut savoir

(1) JEAN RIMAUD : *Thomisme et méthode. Que devrait être un discours de la méthode pour avoir le droit de se dire thomiste ?* Paris, Beauchesne, 1925. In-8° de 276-xxxviii p. 28 fr.

« ce que nous pouvons demander au thomisme qui revit. Car encore est-il qu'il ne faut pas tout lui demander et qu'il ne peut suffire à tout ». Une philosophie n'est pas seulement un certain nombre de vérités justifiées et prouvées une à une, c'est une synthèse, faite d'un point de vue particulier et donc librement choisi; c'est par conséquent, « et pour une large part, une hypothèse, un système ». Nulle intelligence humaine ne peut penser totalement et définitivement le monde. Voilà pourquoi *Le Philosophe* n'a jamais été et ne sera jamais. Il y a des philosophes, et saint Thomas en est un. Pour le bien comprendre, il faut connaître son point de vue, sa méthode, son esprit; en un mot, il faut l'interpréter. C'est ce que M. Rimaud s'efforce de faire. A la lumière de Descartes, il cherche « ce que devrait être un discours de la méthode pour avoir le droit de se dire thomiste ».

Saint Thomas eut un maître, Albert le grand; et un auteur, Aristote. Contrairement à Descartes, mais comme Platon et Aristote, il fut disciple, ce qui l'aida à être ensuite pleinement lui-même. Il eut un livre qu'il ne cessa de fréquenter comme un ami, et, par une philosophie, il entra dans la philosophie. Par contre, il ne fut pas un humaniste: les dons littéraires ne furent pas, chez lui, à la hauteur des dons de l'intelligence. Les créatures ne l'ont intéressé qu'autant qu'il les voyait provenir de Dieu, dépendre de Dieu, retourner à Dieu. Descartes a voyagé par méthode, lui par nécessité. Saint Bonaventure a aimé la nature sensible, lui l'a pensée « sans qu'on puisse dire qu'il l'ait vue ni surtout regardée ». Il ne fut ni confesseur, ni directeur et l'on ne sent pas chez lui « un certain intérêt affectueux à l'homme réel que nous sommes ». Sa formation le disposait à la métaphysique, plutôt qu'à la psychologie au sens moderne du mot; il en aborda l'étude avec un esprit de parfaite confiance en la raison.

Il n'en fut pas moins, au XIII^e siècle, un moderne et un novateur. « C'est un fait qu'il a adopté et exploité le péripatétisme à l'heure où le péripatétisme était une nouveauté et un péril », que sa doctrine sur la vie religieuse a été fortement influencée par la querelle cherchée aux ordres nouveaux, que la *Somme contre les gentils* est due au souci de convertir les Musulmans intensifié par la défaite des Maures d'Espagne sous Ferdinand III, que son œuvre philosophique et théologique est dominée par la définition de la foi catholique donnée, en 1215, par le quatrième concile de Latran. Le désir de résoudre les difficultés de son temps l'a toujours guidé, et il l'a réalisé en « modernisant » plus volontiers et plus franchement que saint Bonaventure, non par instinct révolutionnaire, mais par intelligence profonde de la valeur de la

tradition. Il a su, sans briser la tradition catholique, substituer au platonisme augustinien auquel semblait liée la foi, un péripatétisme auquel il n'a pas entendu la lier davantage, mais qui lui paraissait fournir une explication rationnelle moins déficiente du dogme chrétien.

Qu'est-ce donc, pour saint Thomas, que la philosophie ? C'est une science, au sens d'Aristote, c'est-à-dire le couronnement du savoir humain, la science suprême qui, dans la mesure du possible, suppose et explique tout. C'est aussi, au sens d'Aristote, une sagesse, une contemplation de l'ordre de l'univers, pensé et voulu par Dieu. Mais son objet est le Dieu du christianisme, cause efficace de l'être, et voilà pourquoi, si le thomisme est un aristotélisme quant à sa forme, il est en réalité une doctrine nouvelle, à base d'aristotélisme. De cette définition de la philosophie, résultent des conséquences d'ordre méthodologique.

Parce qu'elle est science, la philosophie « doit partir de principes évidents ou d'intuitions infaillibles et ne tirer que des conclusions en forme ». Parce qu'elle est sagesse, science des dernières causes, elle doit remonter laborieusement des effets nécessaires à leurs causes propres. La métaphysique n'est pas un point de départ, mais un achèvement ; elle ne peut se passer des sciences et de la psychologie, sous peine de n'être qu'« un jeu de concepts » ; mais puisque son objet est l'intelligible pur, la « pensée métaphysique doit être aussi purement intellectuelle que possible » ; elle doit abandonner l'un après l'autre « tous les appuis auxquels se cramponne la pensée timide » : abstraction mathématique, intuitions imaginaires, espace, temps. Travail pénible, qui suppose à la fois courage et humilité, patience et mortification, sans parler de la prière et du pur amour de Dieu qui sont essentiels, puisque « Dieu ne se conquiert pas mais se donne ». Est-ce à dire que telle fut la méthode de saint Thomas dans la construction du thomisme ? Nullement. Il est parti d'Aristote, qu'il a transposé en le contraignant à se dépasser, et il a utilisé la théologie comme source de certitudes : la foi lui a fourni des vérités vers lesquelles il a cherché une route, elle l'a averti d'erreurs à éviter, elle lui a indiqué des hérésies dont il importait de détruire les pré-supposés philosophiques, elle lui a révélé des mystères qui l'ont contraint à réviser des définitions. De plus, il a visé à ne dire, dans ses *Sommes*, que l'essentiel : partant des vérités maîtresses, il en a tiré courageusement les conclusions qui s'imposent, sans s'inquiéter des difficultés qui en résultent, et a cherché l'unité de sa philosophie dans la métaphysique de l'être qui la soutient toute.

Que conclure de tout cela sur ce que l'on peut attendre d'une méthode thomiste en philosophie? M. Rimaud croit devoir faire ici des réserves : saint Thomas, dit-il, a pratiquement dédaigné l'expérience ; ne faisons donc pas de lui un philosophe de l'expérience religieuse, ne lui demandons pas, en apologétique, un art de persuader, ni en pédagogie un art d'enseigner. Il n'était pas un historien ; ne nous adressons donc pas à lui pour comprendre une autre philosophie que la sienne, ni à lui seul pour apprécier exactement la place du thomisme dans l'histoire de la pensée. Il ne semble pas s'être libéré de la confusion aristotélicienne entre les essences et les natures, et l'on ne voit pas qu'il ait jamais réussi à définir un être naturel autre que l'homme ; ne cherchons donc pas chez lui une cosmologie. Sur tous ces points, saint Thomas est à compléter ; ce qui n'enlève rien au mérite de sa méthode dans ce qu'elle a d'essentiel. Le vrai thomiste se caractérisera par sa prudence courageuse et par sa prédilection pour l'intelligence.

Ce pâle résumé fera-t-il entrevoir la richesse d'idées que présente la thèse de M. Rimaud? Volontiers nous insisterions sur le mouvement qui l'anime, sur l'éclat du style, la nouveauté des images, le relief des formules. Ce livre dense et touffu, qui rappelle par plus d'un côté la thèse de M. Durantel, revêt souvent l'allure d'un manifeste. Il soulèvera bien des critiques, et avec raison, car nombreuses y sont les affirmations contestables et trop rares les nuances ; mais l'auteur ne s'en plaindra pas : qui pose un acte court un risque. Pour notre part, nous ne voulons que le remercier de l'effort très suggestif qu'il a fourni pour interpréter saint Thomas d'un point de vue nouveau, de l'insistance avec laquelle il a distingué la philosophie d'un théologien de la philosophie du dogme (p. 111-112) et l'intelligence de la raison (p. 188-190), des belles pages enfin qu'il a écrites dans son dernier chapitre sur la valeur de la philosophie.

5. — M. Rimaud a été frappé de la diversité des commentaires les plus orthodoxes de saint Thomas et des interprétations multiples données aux mêmes thèses (p. 4). La même constatation a étonné le P. de Guibert : depuis le xv^e siècle, les discussions de *mente sancti Thomae* se poursuivent, et « on continue sans fin à rapprocher les mêmes textes, chacun soulignant et exploitant ceux qui le favorisent et trouvant quelque explication pour ceux qui le gênent ». Comment sortir de cette confusion? Le P. de Guibert propose un moyen qui, pour être d'un maniement délicat et d'une efficacité limitée, pourra du moins, pense-t-il,

contribuer à déblayer le terrain : l'étude des « doublets » (1). Pendant vingt ans, saint Thomas a réfléchi avec intensité. Sa pensée, pendant ce temps, a dû se transformer lentement, et de ce travail quelque chose doit paraître dans les textes où, à plusieurs années d'intervalle, il a repris les mêmes questions dans les cadres uniformes d'une même méthode. Des listes de *loca parallela* sont données dans les éditions. Elles ne concordent pas entre elles. Il faudrait commencer par vérifier les références, trier les textes, les classer, comme le fait le P. de Guibert pour les traités *De Deo uno* et *De Deo trino* (p. 28-45). On comparerait ensuite les textes, en tenant compte de la chronologie des œuvres, et l'on constaterait dans le vocabulaire théologique des changements voulus ou manifestant inconsciemment des modifications dans les idées. Ces constatations multipliées s'éclaireraient les unes par les autres et conduiraient finalement à des conclusions importantes. Quatre exemples, portant respectivement sur la foi qui discerne, le salut des infidèles, les dons du Saint Esprit, les préceptes et les conseils en matière de charité montrent en œuvre cette méthode d'investigation. On pourra trouver grêle et incertain le résultat ; on pourra être tenté de rejeter ces procédés matériels de rapprochements et de découpages de textes, pour se pénétrer des grands principes de la pensée thomiste et éclairer à leur lumière les passages obscurs. Le P. de Guibert, qui prévoit l'objection, n'a pas de peine à défendre son idée ; il ne veut pas renoncer à l'interprétation de saint Thomas par voie systématique, mais il n'ose guère espérer que cette interprétation fasse de grands progrès sans apport extérieur. Pourquoi ne pas appliquer à saint Thomas « les méthodes de critique historique qui ont été appliquées avec tant de fruit, dès le xvii^e siècle, par les grands érudits catholiques, à l'étude des Pères de l'Eglise ? » Que le P. de Guibert se rassure : la cause qu'il plaide est gagnée. Le xx^e siècle, qui l'a pour ainsi dire vue naître, verra se poursuivre l'étude historique de saint Thomas. Si le champ est vaste, les ouvriers promettent d'être nombreux.

6. — Voici d'ailleurs un instrument de travail que se loueront de posséder tous les historiens de la pensée médiévale : le livre de l'abbé Glorieux sur *La littérature quodlibétique de 1260 à 1320* (2),

(1) Le P. JOSEPH DE GUIBERT, S. J. *Les doublets de saint Thomas d'Aquin. Leur étude méthodique. Quelques réflexions, quelques exemples.* Paris, Beauchesne, 1926. In-12 de 164 p. 10 fr.

(2) Le Saulchoir, 1925. Gr. in-8° de 382 p. 25 fr. C'est le t. V de la *Bibliothèque thomiste*.

C'est un ouvrage considérable et qui fera date, parce qu'il réhabilite magistralement un genre littéraire vraiment trop méprisé. Deux parties le composent : une étude sur le quodlibet et une liste de disputes quodlibétiques.

« Seule une induction menée avec grand soin, écrivait naguère le P. Ehrle, pourrait projeter un peu de lumière sur les discussions quodlibétales ». M. Glorieux a tenté ce travail sans se laisser rebuter par son aridité. Au terme de sa patiente enquête il a pu établir avec plus de précision la structure du quodlibet et faire ressortir par surcroît la haute valeur des œuvres qui nous ont été conservées sous ce nom.

La discussion extraordinaire qui s'ouvrait à l'Université de Paris deux fois l'an, pendant l'Avent (généralement la seconde semaine) et pendant le Carême (entre le troisième dimanche et le jour des Rameaux) comportait, on le sait, deux actes : la *disputatio*, qui était le plus important, et la *determinatio*. Un maître présidait la première séance, publique et solennelle, au cours de laquelle les auditeurs, maîtres ou étudiants étaient libres de lui poser toutes les questions qu'il leur plaisait et d'argumenter contre lui. Des problèmes étaient ainsi soulevés, qui passionnaient l'auditoire, des cas de conscience étaient discutés, dont beaucoup se rapportaient à des faits contemporains. Parfois le maître laissait la parole à l'un ou à l'autre de ses bacheliers pour donner la réplique aux *opponentes*; parfois aussi il assumait lui-même directement le rôle de *respondens*. En tous cas, dès que le besoin s'en faisait sentir, soit que le bachelier se trouvât à court d'arguments, soit que la discussion trop animée se prolongeât outre mesure ou déviât, soit que l'attaque tournât au tragique par la gravité des contradictions, le maître intervenait pour parer les coups ou redresser la pensée. Il intervenait de même régulièrement quand la discussion s'épuisait pour la résumer et conclure, car, quoi qu'on en ait dit, à lui seul incombait la responsabilité comme la direction des débats. Telle était la *disputatio*; et M. Glorieux a pu retracer la physionomie exacte d'une séance de ce genre en 1278, à l'aide d'un compte-rendu en quelque sorte sténographique qu'il a découvert à Paris, partie à la Bibliothèque Nationale, partie à l'Arsenal. Il nous a d'ailleurs mis sous les yeux ce document unique (p. 308-347).

Le lendemain ou quelques jours plus tard avait lieu l'autre séance, la *determinatio*, « œuvre de mise au point, œuvre de présentation », dans laquelle le maître reprenait toutes les questions posées et résolues dans la dispute et s'efforçait de les classer dans des cadres logiques, tout en leur donnant leur expres-

sion définitive. C'est sous cette forme que nous sont parvenus la plupart des quodlibets, soit dans des rédactions d'élèves, soit dans le texte même que les maîtres mettaient en circulation après la séance.

Est-ce à dire que l'institution ainsi décrite n'ait pas évolué? Nullement. Après l'âge d'or du quodlibet, qui s'étend jusqu'aux environs de 1320, vint la décadence.

A envisager les questions traitées, on constate que, relativement simples et faciles dans l'ensemble, à l'origine, elles deviennent de plus en plus abstraites et complexes. Parallèlement on voit grandir le souci de la forme, la recherche, l'affectation même. Du genre devenu trop classique, la vie se retire; la personnalité des maîtres ne trouve plus à s'y manifester avec assez d'éclat et malgré les réactions dont témoignent les statuts de l'Université, ils cessent peu à peu de s'intéresser au quodlibet pour y laisser au bachelier le rôle prépondérant, tandis que leur faveur se porte sur un nouveau genre de dispute: la sorbonnique. Les statuts de 1366 ne font que consacrer la mort du quodlibet quand ils font de lui un exercice scolaire obligatoire pour les bacheliers. Ces remarques, sans doute, n'ont pas toutes le même caractère de nouveauté. Nous connaissons, dans les grandes lignes, la structure du quodlibet; mais cela même que nous en savions est présenté ici avec un tel luxe de détails, de précisions, de nuances, de preuves, que nous avons l'impression de l'apprendre pour la première fois.

Plus important, à notre sens, en raison de sa portée, et à coup sûr plus absolument neuf est le chapitre dans lequel M. Glorieux met en relief la valeur doctrinale, psychologique et historique de ce genre littéraire. Il est bien vrai qu'à défaut de Sommes, la plupart des médiévistes se réfèrent plus volontiers, pour étudier la pensée des auteurs, aux questions disputées ou aux commentaires sur les Sentences qu'aux quodlibets: ils hésitent à « attacher une valeur doctrinale sérieuse à des solutions improvisées au cours d'une discussion aussi mélangée que la dispute quodlibétique ». Qu'ils veuillent bien le remarquer pourtant: si les commentaires sur les Sentences abordent tous les grands problèmes, ils sont œuvres de jeunes bacheliers; si les questions disputées traitent de leur objet ex professo et après mûre réflexion, celui-ci demeure nécessairement très limité. Le quodlibet de la belle époque, écrit par un maître, nous livre sans apprêt mais souvent avec la plus parfaite netteté la pensée de celui-ci sur une foule de problèmes qui n'ont pas pu le prendre au dépourvu puisqu'ils étaient « dans l'air »; de plus, à cause même de son caractère spontané, il trahit

la personnalité de son auteur mieux qu'aucune autre sorte de production scolastique. Pris dans leur ensemble, les quodlibets renseignent merveilleusement sur le mouvement des idées ; ils sont comme le reflet même de la vie intellectuelle du temps et fournissent peut-être « la meilleure base pour une histoire concrète de la pensée philosophique et théologique de la fin du XIII^e et du commencement du XIV^e siècle ». Mais c'est surtout comme élément de chronologie que le quodlibet prend toute sa valeur : les allusions qui le remplissent, les citations, les références qu'on y trouve, les déductions que suggère sa comparaison avec les autres permettent facilement de le dater et d'identifier nombre d'œuvres voisines. En quelques pages très denses, M. Glorieux indique les procédés généraux par lesquels on peut déterminer la date d'un quodlibet (p. 74-82) ; et lui-même, pour illustrer la théorie, dresse l'échelle chronologique de quinze écrits d'Henri de Gand, sans faire le moins du monde état des idées qui y sont exprimées (p. 87-93). Qui ne voit avec quelle objectivité, après un travail de ce genre, il est possible de suivre le développement de la pensée d'un auteur et de quelle utilité peuvent être les quodlibets pour mettre de l'ordre dans la littérature théologique du moyen âge où abondent les écrits anonymes et non datés ?

La seconde partie de l'ouvrage de M. Glorieux est un catalogue de tous les quodlibets que l'on peut dater, au moins approximativement, entre 1262 et 1320, accompagné de notices sur les auteurs et de tables très étendues. La table idéologique surtout rendra les plus grands services. On a pu relever ça et là, dans ce travail, quelques erreurs et d'inévitables lacunes. Il faut souhaiter que l'auteur, non content de parfaire son œuvre, poursuive ses recherches et nous donne au plus tôt un tableau complet de la littérature quodlibétique jusqu'à la disparition du genre à la fin du XIV^e siècle.

Dans le même ordre d'idées signalons l'*Essai sur la chronologie de saint Bonaventure* (1257-1274) que M. Glorieux vient de publier dans l'*Archivum franciscanum historicum* (1). On sait quelle fut l'activité de saint Bonaventure pendant son Généralat, mais aussi combien il est malaisé de fixer avec certitude les dates et les grandes lignes de sa vie pendant cette période. En s'aidant des notes chronologiques connues et des renseignements fournis par les sermons du saint, l'auteur est arrivé à des résultats fort intéressants, encore que souvent conjecturaux. Le tableau chrono-

(1) An. XIX, fasc. II. Tiré à part, in-8^o de 26 p. Quaracchi, 1926.

gique qu'il a dressé et dans lequel d'ailleurs il indique lui-même le degré de valeur qu'il attribue à chacune de ses conclusions, pourra servir de point de départ pour un classement chronologique des sermons. En ce sens, il ouvre la voie à une utilisation du t. IX des *Opera omnia* publiés à Quaracchi, pour une étude sur le développement historique de la pensée du saint.

7. — Plus immédiatement nécessaires encore que les comparaisons de textes proposées par le P. de Guibert et les données chronologiques comme celles que fournit M. Glorieux, sont les éditions critiques des œuvres philosophiques ou théologiques du moyen-âge. Elles sont le fondement solide sur lequel doit s'édifier le travail historique pour être durable. Or, sur ce point, presque tout reste à faire. Raison de plus pour saluer avec joie l'apparition du troisième volume des *Questions* du franciscain Pierre Jean Olivi sur les *Sentences*. Le P. Bernard Jansen achève ainsi pour le centenaire de saint François d'Assise l'œuvre commencée en 1922 (1). Il a réservé pour ce dernier volume l'introduction générale, dans laquelle il résume la vie de l'auteur, démontre l'authenticité de l'œuvre, décrit les manuscrits et s'explique sur les règles qui ont présidé à l'établissement du texte proposé. Il a ajouté, d'ailleurs, aux *Questions sur les Sentences*, publiées d'après le cod. vatic. lat. 1116, trois questions *De cognoscendo Deo* qu'il a empruntées aux ms. Borghèse 358 et 322 de la bibliothèque vaticane.

Le P. Jansen, qui a donné déjà diverses études sur les rapports de l'âme et du corps (2), sur la théorie de la connaissance (3), sur les preuves de l'immortalité de l'âme (4) et de la liberté (5) dans la doctrine d'Olivi, a voulu faire profiter ses lecteurs de sa familiarité de quinze années avec la pensée si personnelle du fameux disciple de saint Bonaventure. Aux tables dont on fait

(1) BERNARDUS JANSEN, S. J. *Fr. Petrus Iohannis Olivi O. F. M. Quaestiones in secundum librum Sententiarum*, 3 vol. in-8° de xiv-10*-753 p., xv-644 p., liv-626 p. Quaracchi, 1922, 1924, 1926. (Tomes IV, V, VI de la *Bibliotheca franciscana scholastica medii aevi*).

(2) *Die Lehre Olivis über das Verhältnis von Leib u. Seele*, dans *Franziskanische Studien*, t. V. Munster, 1918. — *Quonam spectet definitio Concilii Vienneensis de anima*, dans *Gregorianum*, Rome, 1920.

(3) *Die Erkenntnislehre Olivis*, Berlin, 1921.

(4) *Die Unsterblichkeitsbeweise bei Olivi und ihre philosophiegeschichtliche Bedeutung*, dans *Franziskanische Studien*, t. IX, 1922.

(5) *Ein neuzeitlicher Anwalt der menschlichen Freiheit aus dem dreizehnten Jahrhundert : Petrus Ioh. Olivi, Philosophisches Jahrbuch*, t. XXXI, 1918.

suivre d'ordinaire les publications de textes, il en a ajouté d'autres qui feront de son ouvrage un instrument de travail facilement utilisable : l'une relève, par noms d'auteurs, les opinions citées par Olivi et distingue avec soin celles sur lesquelles le maître franciscain appuie sa propre spéculation, celles qu'il allègue seulement comme un confirmatur en faveur de ses idées, celles qu'il interprète mal, corrige, abandonne ou combat (p. 561-591) ; une autre résume, à propos de chaque question traitée, les connaissances historiques d'Olivi (p. 583-591) ; une troisième présente un classement de thèses, thèses communes à l'aristotélisme et à l'augustinisme à la fin du XIII^e siècle ou ne faisant pas l'objet de discussions, thèses où Olivi professe ou rejette le vieil augustinisme, thèses où il professe ou rejette l'aristotélisme moderne, thèses propres à la vieille école franciscaine, thèses qui ouvrent la voie à la jeune école franciscaine, thèses personnelles propres à Olivi (p. 592-598). Ce dernier tableau, qui implique forcément une interprétation, demande à être consulté, avec prudence, et l'auteur lui-même le reconnaît ; mais il a été dressé avec conscience et orientera très utilement dans l'étude des idées qui s'entrechoquaient et divisaient les esprits dans le dernier quart du XIII^e siècle.

8. — Toutes les discussions agitées à cette époque n'étaient pas d'ordre philosophique comme celle qui aboutit à la censure d'Olivi par ses pairs, puis à sa condamnation au concile de Vienne, en 1311. Toutes n'étaient pas de caractère strictement religieux comme celle qui divisait les fils de saint François au sujet de la pauvreté évangélique.

Nous avons fait allusion, à propos de saint Thomas à la lutte contre les ordres mendiants menée à grand vacarme au milieu du siècle par Guillaume de Saint-Amour et Gérard d'Abbeville. Cette querelle s'éteignait doucement comme le feu sous la cendre, quand la bulle *Ad fructus uberes*, du 13 décembre 1281, vint lui donner pour quarante ans un regain de vie. Par cette lettre, le pape Martin IV autorisait le général et les ministres provinciaux des Frères Mineurs à désigner les membres de leur Ordre qu'ils jugeraient aptes à entendre les confessions et accordait à ceux-ci le droit d'exercer librement ce ministère, défendant à quiconque de leur créer des difficultés. La concession était imprudente, faute de précisions. Les religieux désignés en vertu de ce « privilège » pourraient-ils désormais s'introduire dans tout diocèse ou dans toute église et confesser à l'insu des évêques et des curés, ou même contre leur gré ? Une question disciplinaire se

posait nécessairement, que la bulle ne réglait pas ; et des conflits étaient dès lors inévitables.

Mais les adversaires des religieux, aveuglés par leur irritation même, soulevèrent bientôt une querelle d'une tout autre portée. « Nous voulons, continuait le pape, que ceux qui se confesseront auxdits frères soient néanmoins tenus de se confesser au moins une fois l'an à leurs prêtres de paroisses, comme l'a décrété le concile général ». L'intention du pontife nous paraît claire : Martin IV entendait maintenir le fameux décret du IV^e concile de Latran *Omnis utriusque sexus* ; sans limiter le droit accordé aux religieux, il limitait celui de leurs pénitents, en ce sens qu'il ne les dispensait pas de faire chaque année au moins une de leurs confessions aux prêtres de leurs paroisses. L'évêque d'Amiens, Guillaume de Mâcon et une partie du clergé séculier l'entendirent autrement : ils soutinrent que le fait de se confesser ne suffisait pas et voulurent contraindre les fidèles à déclarer dans la confession prescrite toutes les fautes accusées antérieurement aux bénéficiaires du « privilège de Martin IV ». Prétention inouïe, qui équivalait à contester la validité des confessions entendues par les réguliers ou à affirmer la nécessité dans certains cas d'une double absolution sacramentelle ! Des assemblées se tinrent à Paris pour discuter l'affaire et, l'évêque Ranulphe de Homblières se prononça contre la réitération de l'aveu. Des docteurs célèbres tels qu'Henri de Gand et Godefroy de Fontaines se laissèrent poser la question en dispute quodlibétique et donnèrent une solution contraire à celle de l'évêque.

Richard de Middleton personnifia en quelque sorte l'ordre franciscain dans la défense du privilège tant jaloué. La question disputée qu'il a écrite à cette occasion est, nous déclare le P. Delorme, « la magnifique réponse » que l'ordre sut opposer aux assertions du parti adverse. Sans doute, elle donne directement la réplique au quodlibet VII d'Henri de Gand ; mais il suffit de la parcourir pour se rendre compte qu'elle pose dans toute son ampleur théologique et canonique le problème de savoir « si ceux qui se confessent aux frères mineurs ou prédicateurs et sont absous par eux en vertu du privilège du pape Martin IV sont tenus de confesser de nouveau à leurs pasteurs les mêmes péchés » (*eadem peccata in numero*). Le P. Delorme a publié cet écrit, dont il fixe la date à 1285 ou 1286, avec toute la perfection à laquelle nous ont accoutumés les éditeurs de Quaracchi (1). Il y a joint une

(1) P. FERDINANDINO M. DELORME, O. F. M. *Fr. Richardi de Mediavilla quæstio disputata de privilegio Martini papæ IV nunc primum edita*. Quaracchi, 1925. In-8° de xxiv-99 p.

question de Jean Peckam écrite vers 1270 ou 1272, qui n'est autre que le ch. xv de son *Tractatus pauperis* ou *De perfectione evangelica*, et une question anonyme relative au même débat tel qu'il rebondit après la bulle *Inter cunctas* de Benoît XI (17 février 1304).

9. — D'autres travaux viennent de paraître qui ont remis en lumière le rôle joué en son temps par Richard de Middleton : des articles du P. W. Lampen (1), une thèse de Joseph Lechner (2) et une étude d'ensemble du P. Hocedez (3). On ignore le lieu de naissance et jusqu'à la patrie de celui que le xv^e siècle allait appeler « doctor solidus ». Beaucoup le croient anglais, d'autres écossais. Quelques uns, dont le P. Lampen, pensent qu'il pourrait être français et se refusent à traduire par « de Middleton » le qualificatif « de Mediavilla » que lui donnent les manuscrits. Quoi qu'il en soit, il étudia à Oxford, puis à Paris, où il devint célèbre. On retrouve chez lui le goût pour les sciences expérimentales qui caractérise l'école franciscaine et qui produira à Paris, au siècle suivant, des fruits merveilleux. Son enseignement théologique lui-même profite de cette disposition. Excellent logicien, il est moins métaphysicien que nombre de ses contemporains, par exemple Henri de Gand, ou Gilles de Rome, il a l'esprit plus analytique que synthétique; mais en conséquence, il conçoit la théologie avant tout comme une science pratique et s'attache à la méthode positive plutôt qu'à la dialectique; voilà pourquoi il aime rendre concrets ses raisonnements, multiplier les similitudes, les « manuductions » pour élever ses disciples aux concepts abstraits, que saint Thomas reconnaissait être difficilement accessibles aux débutants. Que l'on ajoute à cela comme qualité maîtresse de son exposition la clarté; et l'on comprendra le succès qu'il obtint comme professeur. Dans son enseignement, il reste en général fidèle à saint Bonaventure, mais quoique vivant en pleine réaction anti-thomiste, puisque la condamnation portée par Etienne Tempier est de 1277 et que Richard inaugure son enseignement comme maître en 1284, il se rapproche néanmoins en bien des

(1) Dans la *France franciscaine*, t. VIII, 1925 et dans l'*Archivum Franciscanum historicum*, t. XVIII, 1925; t. XIX, 1926.

(2) *Die Sakramentenlehre des Richard von Mediavilla*, Munich, 1925. In-8° de 425 p.

(3) Elgard Hocedez, S. J. *Richard de Middleton, savie, ses œuvres, sa doctrine*. Louvain-Paris, 1925. In-8° de xvi 555 p. Fascicule VII du *Spicilegium Sacrum Lovaniense*.

cas de saint Thomas. Question de tempérament intellectuel, estime le P. Hocedez : Richard était « un théologien conservateur, mais éclairé et indépendant. Il s'efforça d'unir la tradition et le progrès. Dans cet esprit, il chercha à intégrer dans la conception qu'il se faisait du monde, de la nature et de la grâce, les éléments de progrès que contenait la doctrine thomiste, dans la mesure où ils lui paraissaient compatibles avec la tradition augustinienne dont son Ordre s'était constitué le défenseur » (p. 382). Le fait est que si, en métaphysique proprement dite, il est, dans les grandes lignes, bonaventurien, en philosophie il a abandonné la noétique plus mystique de saint Bonaventure pour se rallier au point de vue plus rationaliste de saint Thomas, et en physique il s'est détourné du péripatétisme pour suivre l'école anglaise. Il n'est pas pour cela un éclectique : il a tenté « une synthèse prudemment nouvelle », et « si le retour à saint Bonaventure s'accroît, il reprendra le prestige que la gloire de Scot lui a ravi » (p. 386).

Ce sont là des vues générales, des conclusions. Une minutieuse analyse de la doctrine philosophique et de la doctrine théologique de Richard les appuie et les confirme. On pourra compléter cette analyse, pour ce qui regarde les Sacrements, par l'étude beaucoup plus détaillée de Lechner, on ne sera pas amené à en modifier les résultats (1). Nous ne pourrions cependant fermer le livre du P. Hocedez sans mentionner d'un mot les dix appendices qu'il y a ajoutés. L'historien de la pensée médiévale y trouvera beaucoup à glaner, en particulier, au sujet des quodlibets (p. 389-394, 425-442), d'Olivi (p. 443-453), d'Henri de Gand, de Gilles de Lessines, de Gilles de Rome ou de tels autres contemporains de Richard. Il y pourra même lire trois sermons inédits de Richard et un autre d'Henri de Gand.

10. — Au moment de clore cette chronique, nous arrive un gros livre à couverture noire, qui porte, en caractères d'or, à

(1) Nous regrettons que le P. H. ait cité les *Commentaires sur les Sentences* de Richard d'après l'édition de Brescia, 1591, qui est la plus répandue. L'édition de Venise 1507-1509 nous paraît sensiblement meilleure. En voici quelques preuves : On lit dans le P. H., p. 273, 1^{re} citation, l. 2 : « res illa debetur operanti habendo respectum ad dignitatem... » : l'édition de Venise ajoute, après « operanti », ce complément : « non tantummodo habendo respectum ad liberalitatem retribuentis, sed etiam cum hoc... ». — 2^e citation, l. 4 : « ex libera liberalitate » ; l'édition de Venise porte : « ex divina liberalitate » ; p. 275, 2^e citation, l. 8 : « comprehendo » : l'édition de Venise porte *comprehendo*.

peu près le même titre : *Mittelalterliches Geistesleben* (1). C'est un recueil dans lequel Mgr Grabmann, répondant à un désir qui a été souvent exprimé, vient de rassembler les articles qu'il avait, depuis vingt ans, dispersés dans les revues de divers pays. Il y a là, retouchées avec soin pour la plupart ou même parfois remaniées, des études sur le droit naturel dans la scolastique, de Gratien à saint Thomas ; sur les traités *De modis significandi* ; sur la vie, la personnalité, la théologie et la philosophie, l'influence du dominicain Ulric de Strasbourg ; sur les œuvres logiques de Nicolas de Paris et leur place dans le mouvement aristotélien du XIII^e siècle ; sur le premier maître de saint Thomas, Pierre d'Espagne ; sur les commentaires des ouvrages d'Aristote par saint Thomas (2) ; sur le *De ente et essentia* et la métaphysique thomiste de l'être ; sur l'école thomiste italienne du XIII^e et du commencement du XIV^e siècle ; sur l'histoire de la première école dominicaine allemande ; sur les traductions latines du pseudo Denys ; sur le mystique dominicain Jean de Castel, auteur du *De adhaerendo Deo* qui fut longtemps attribué à saint Bonaventure ; sur les *Disputationes metaphysicae* de Suarez, etc. Les deux études par lesquelles s'ouvre le volume sont inédites. Elles concernent : la première, les buts à poursuivre et les moyens à employer dans l'étude de la scolastique et de la mystique médiévales ; la seconde, la méthode de recherche appliquée par le collège de saint Bonaventure à Quarcchi.

Pour qui connaît l'érudition de Mgr Grabmann et son habitude de puiser largement dans les inédits, la publication qu'il vient de faire apparaîtra à la fois comme un précieux trésor de renseignements et comme un stimulant au travail, dans un domaine particulièrement riche, où il reste, pour la joie des chercheurs, énormément à découvrir.

E. VANSTEENBERGHE.

(1) Munich, Max Hueber, 1926. Gr. in-8° de XI-585 p.

(2) Conférence parue en français dans les *Annales de l'Institut supérieur de Philosophie*, t. III, Louvain, 1914, mais remaniée ici.

COMPTES RENDUS

Abbé Francis MUGNIER, professeur au Grand Séminaire d'Annecy, *Souffrance et Rédemption*. Étude de théologie dogmatique, ascétique et mystique. Paris, Blot, 1925. In-8° de XII-226 p. Prix : 18 fr.

« Édifier, élever et grandir les âmes, faire du bien » : tel est, d'après la lettre qu'écrivit à l'auteur Mgr l'évêque d'Annecy, le but de cet ouvrage. C'est dire que, des trois sous-titres qui en précisent l'objet, la prédominance appartient aux deux derniers. On y voit que la souffrance est le châtement du péché et comment elle peut devenir un moyen de réparation, prendre, de ce chef, une valeur non seulement individuelle mais sociale, et même, chez les âmes réparatrices, se transformer en joie. Tous ces thèmes ascétiques et mystiques sont appuyés sur les données élémentaires de la foi et revêtus d'une forme littéraire abondante et soignée qui les rend accessibles à tous.

A travers bien des lieux-communs le théologien peut glaner çà et là quelques réflexions qui indiquent les positions de l'auteur par rapport aux problèmes de fond que soulève son sujet. Celle-ci, par exemple, sur le cas du Sauveur. « Faut-il voir dans les souffrances du Christ des souffrances d'un ordre nouveau et inconnues de l'homme en ce monde ? Quoique certains orateurs aient pu se permettre ces amplifications à effet, rien ne l'exige ni dans sa personne ni dans l'œuvre à accomplir. De ce seul point de vue, il paraît tout à fait arbitraire d'affirmer que le Christ sur la croix aurait subi la peine du dam pour l'expiation de nos péchés et pour porter en quelque sorte le poids de la peine éternelle qu'ils méritent » (p. 75). Il y a tout un monde d'observations historiques et théologiques derrière cette remarque de ton si aisé : elle se recommande à tous ceux qui, en chaire ou ailleurs, se complaisent à orner de couleurs tragiques le drame de l'expiation pénale.

L'auteur, qui s'attache à établir un lien logique, voire même naturel, entre la désobéissance de l'homme et la mort qui en fut le châtement (p. 40-41), ne songe pas à instituer le même rapport entre le péché et l'œuvre de réparation. Car la mort du Christ Rédempteur ne résulte pas d'une nécessité, mais d'une

simple convenance. Au demeurant, « il va de soi que la souffrance n'est que l'élément matériel de la Rédemption et que l'amour qui l'anime et la dignité de la personne lui donne son sens et sa valeur » (p. 77). Ce même principe vaut également pour expliquer le rôle de la souffrance dans la satisfaction que le pécheur accomplit pour son propre compte, comme M. Mugnier l'expose plus loin avec quelque étendue à la suite de Suarez (p. 127-133).

On regrette de ne pas trouver la même sensibilité théologique là où l'auteur écrit : « Les théologiens et les orateurs nous disent à l'envi que le péché est le mal de Dieu » (p. 24). Cette assertion appellerait bien quelques réserves de fait, au moins en ce qui concerne les théologiens, et les restrictions de droit qu'elle comporte ne sont évidemment pas suffisamment satisfaites par cette glose indulgente : « cette façon de parler, sous sa forme paradoxale, exprime une vérité profonde. » De même les paroles où, pour rendre compte du plan rédempteur, Bossuet montre « Dieu reprenant pour ainsi dire tous les pas du diable... et imprimant sa marque sur tous les endroits où il voit le caractère de son rival » (p. 78) mériteraient peut-être moins d'admiration.

Mais, dans l'ensemble, cet ouvrage a le mérite d'alimenter aux bonnes sources la piété de ses lecteurs.

J. RIVIÈRE.

Chanoine VERDUNOY, et « un groupe de professeurs ». *Manuel d'Écriture Sainte*, t. III. In-16 de 786 p. Dijon, Publications « Lumière ». Prix : 16 francs.

Rien n'est plus difficile à faire qu'un manuel, surtout un manuel d'Écriture Sainte. Depuis qu'on a appliqué à l'étude de la Bible la méthode historique, les sciences bibliques ont pris un caractère encyclopédique et se sont divisées en une foule de branches qui forment comme autant de spécialités. Celui qui veut les réduire à des éléments précis est donc presque infailliblement amené à écrire une espèce de « somme » où les renseignements et les textes dominent et dont le caractère positif laisse relativement peu de place aux théories générales. Et cependant il faut qu'un manuel d'Écriture Sainte soit un livre à la portée des élèves, allégé le plus possible de toute érudition, donnant les conclusions certaines, amorçant l'étude des problèmes qu'il faut connaître pour comprendre la valeur religieuse de l'Écriture, et mettant les lecteurs sur la voie qui conduit à des solutions recevables.

C'est à cette tâche ardue que n'a pas hésité à s'attaquer M. le chanoine Verdunoy, curé de Saint-Michel de Dijon. Le volume que nous présentons est le tome III^e et dernier de son *Manuel d'Écriture Sainte*. Il contient le *Nouveau Testament* et un *Index alphabétique des tomes I, II, III*.

Ce travail offre, dans la forme, surtout le caractère d'une introduction aux livres du N. T. L'étude de chaque livre est précédée d'un « résumé », qui est plutôt un plan ou une table détaillée du chapitre. Elle est suivie d'une série de sujets de devoirs pour les élèves, sous forme de questionnaire, puis d'une note sur l'usage liturgique avec une courte bibliographie. L'étude des Évangiles et des Épîtres de saint Paul est précédée d'une « étude préliminaire ». Arrêtons-nous à « l'étude préliminaire aux Évangiles », par laquelle s'ouvre la manuel. On y traite du « caractère général des Évangiles, — de leur formation, — de leur valeur historique, — de leur forme littéraire ». La manière dont sont présentées ces graves questions permettront au lecteur de juger de la méthode et de la portée de l'ouvrage. Nous ne ferons guère que citer.

Les Évangiles, contenant la bonne nouvelle, forment un « recueil », qui devrait avoir même pour l'incroyant « une valeur exceptionnelle, historique, morale et intellectuelle, puisque le christianisme est la plus profonde de toutes les révolutions religieuses. Quelle place il occupera dès lors dans l'estime des chrétiens, malgré sa brièveté et ses obscurités ! » P. 14-15. — Être *trop court* et renfermer des *obscurités*, tels sont, en effet, les « caractères généraux » que l'auteur de l'étude préliminaire remarque dans l'Évangile. Les 9/10 de la « carrière » de Jésus, P. 15, ne remplissent que six petites pages. « Seuls saint Luc et saint Matthieu en parlent, en peu de lignes. Si l'on consacrait à la vie de Jésus trois volumes in-12 de 500 pages, un par année du ministère public, avec 20 pages pour les trente premières années, et si l'on intercalait dans chacun les feuilles évangéliques, qu'ils occuperaient peu de place ! » (sic, p. 15).

Après avoir démontré ainsi que le « recueil » évangélique est « trop court », l'auteur nous dit qu'il renferme des « obscurités » et demande un commentaire. « Pourquoi, par exemple, saint Luc est-il le seul qui raconte la naissance de Jésus ? Pourquoi saint Jean, l'apôtre bien-aimé, ne rapporte-t-il pas l'institution de l'Eucharistie ? Comment se fait-il qu'il n'y ait pas chez saint Matthieu, saint Marc et saint Luc, une concordance absolue dans les mots relatifs à la consécration du calice ?... Toutes ces difficultés ont leur explication ; nous essayerons de la dégager à propos des textes qui les concernent » P. 16. Telle est la façon dont

l'auteur présente les évangiles, nous n'avons presque fait que citer. Le lecteur jugera par lui-même.

La formation des évangiles est un des plus graves problèmes de l'histoire des origines chrétiennes. L'auteur nous parle d'abord de « trois étapes » ou trois phases dans la formation des évangiles : les « catéchèses orales », les « catéchèses écrites », les « évangiles ». Les *catéchèses écrites* sont des recueils écrits « incomplets », présentant entre eux des ressemblances et des différences notables dans l'arrangement ou même l'expression *Evangelios*. « Pour composer leur livre, les évangélistes utilisèrent sans doute les catéchèses écrites, y prirent des matériaux en les adaptant à leur but, et les complétant par des souvenirs personnels ou traditionnels » P. 21.

Après les « trois étapes » l'auteur parle des ressemblances et des différences des synoptiques. En quelques mots il résout le « problème synoptique », sans que l'on ait pu soupçonner qu'il s'agit du problème des sources et de la valeur de nos évangiles : « L'explication la meilleure, semble-t-il, se trouve dans la formation des évangiles telle que nous l'avons exposée : la catéchèse orale a été donnée, répétée, tantôt dans les mêmes termes, tantôt en termes différents ; les premiers recueils écrits ont conservé similitudes et différences, qui ensuite ont passé dans nos évangiles » P. 26. — L'auteur pose d'ailleurs en principe que ces différences ne « peuvent porter » que sur la forme, car un écrivain inspiré a dû éviter tout exposé erroné dans le choix de ses matériaux.

L'auteur nous parle enfin des rapports mutuels des quatre évangiles, dont il fait une question distincte de celle de leur formation. Il est d'avis que Mt n'a pas utilisé Mc, mais que les deux évangélistes ont « puisé sans le savoir à une catéchèse commune », p. 31. Le a-t-il utilisé Mt ? Il ne l'a sans doute pas connu. A-t-il connu Mc ? Il ne semble pas. Mais l'auteur avoue que les deux écrivains ont dû puiser parfois à une source écrite commune ; toutefois il ne recherche point quelle était l'étendue ni le caractère de cette source commune, ni dans quelle mesure elle différait de Mc. Manifestement il se préoccupe de donner des directives plutôt que des solutions motivées.

L'auteur démontre la valeur historique des évangiles par les « témoignages extrinsèques » : l'existence et l'authenticité des évangiles peuvent se constater à partir du 1^{er} siècle. A quoi vient s'ajouter la preuve que l'auteur appelle « intrinsèque » : les évangélistes « n'ont pas voulu tromper » et ne « se sont pas trompés ».

Enfin il nous parle de « la forme littéraire » : « Les miracles les plus extraordinaires... sont racontés sans enflure, sans étonnement même, comme s'il s'agissait de choses ordinaires et quoti-

diennes. Dans les quatre récits de la passion du Sauveur, aucune indignation non plus au sujet des crachats, de la flagellation, du couronnement d'épines, des insultes et des sarcasmes jusqu'au pied de la croix, nulle expression de pitié, pour le supplicié, pour sa mère, pour ses amis »... « Candeur, simplicité : ce sont les mots qu'il faut répéter à propos de chaque incident », p. 45. On trouve en outre dans les évangiles des *moyens mnémotechniques* tels que les « rapprochements de sons, les balancements rythmiques, le parallélisme », le *récitatif oral*, « véritable procédé pédagogique, mode supérieur d'enseignement d'autant plus efficace que son rythme flatte davantage l'esprit et l'oreille »... « Ces récitatifs oraux et rythmés de compositeurs à la mémoire pour nous stupéfiante se déroulaient d'après une logique spéciale, qui n'est point la nôtre : bonds, écarts, redites, répétitions de mots-appuis y abondent, brisant nos entraves intellectuelles... », p. 47. « Au cours des années, la transmission et les traductions des récitatifs ont pu amener de légers changements », p. 49. Et nous voilà renseignés sur la forme littéraire des évangiles ! L'auteur, de son propre aveu, s'inspire des considérations de M. Marcel Jousse, *Le style oral rythmique et mnémotechnique*. Vraiment, après tant d'excellents travaux sur la langue et le style du N. T., il y avait autre chose à faire que de nous donner ces généralités déclamatoires !

Nous ne voulons point continuer cette analyse, nous la croyons suffisante pour permettre au lecteur de juger dans quel esprit l'ouvrage a été composé. L'auteur a été secondé dans sa tâche par « un groupe de professeurs » ; d'après le spécimen que nous venons d'examiner, il n'est point téméraire de conjecturer que ces collaborateurs anonymes n'étaient pas tous préparés à ce travail. D'ailleurs, cette introduction aux évangiles est peut-être la partie la plus faible de tout l'ouvrage. Les introductions spéciales à chaque livre ont un peu plus de tenue. Mais d'une façon générale les auteurs se contentent de rappeler les notions courantes sur l'authenticité, le caractère, l'intégrité, les destinataires, la date de l'écrit, sans entrer dans les problèmes qui se posent à la lecture du N. T. Ils se bornent d'ordinaire à formuler quelques objections auxquelles ils répondent brièvement. Visiblement ils n'ont point eu pour but d'initier les élèves à une étude scientifique de la Bible.

Mais toute considération d'ordre critique ou apologétique mise à part, l'ouvrage a bien ses mérites. Par exemple on peut louer sans réserve ses longues analyses ou résumés des livres du N. T. Elles ne sont point, il est vrai, suffisantes pour aider à l'explication

du texte, mais elles n'ont point, non plus, la prétention de tenir lieu d'un commentaire. Elles donnent la pensée générale du livre et préparent à sa lecture. Excellente aussi l'idée, et toute pratique, de noter l'usage liturgique des différentes sections du N. T., comme de donner à la fin de chaque étude un petit lexique des textes latins trop souvent cités à contresens. Il y a là quelque chose qui rappelle l'ouvrage du P. Bainvel sur *Les contresens bibliques des prédicateurs*. Les sujets de « travaux » ou devoirs à l'usage des élèves qui se trouvent dans le même cadre, auraient pu avantageusement être remplacés par des sujets ou même des plans d'instructions aux fidèles.

En somme, par la masse des renseignements qu'il contient, par sa stricte orthodoxie, par le but surtout pratique qu'il poursuit, le manuel de M. Verdunoy peut rendre des services non seulement à tous ceux qui sont appelés à collaborer au ministère pastoral, mais encore à tous ceux qui veulent lire le N. T. sans aucune préoccupation d'ordre scientifique ou apologétique.

J.-B. COLON.

G. GENOCCHI, V. CERESI et L. COSTANTINI, *San Paolo*. In-12 de 511 p. Milan, 1925 (Collection *Pensiero Cristiano*, n° 5) Soc. Ed. « Vita e Pensiero ».

Faire connaître les plus belles pages de la littérature chrétienne à toutes les époques est une excellente manière de montrer le sens du christianisme. C'est dans ce but qu'à été entreprise en Italie la collection *Il Pensiero Cristiano*, dirigée par M. Giovanni Minozzi. Le présent volume est le cinquième de la première série. Il est dû à la collaboration des P. G. Genocchi et Ceresi avec le prof. Costantini. Sous le titre *San Paolo*, il donne une traduction des épîtres de saint Paul avec de courtes introductions et des notes. L'introduction générale, p. 1-13, et l'introduction à l'épître aux Hébreux sont du P. Genocchi ; les introductions aux autres épîtres sont du P. Ceresi, et la traduction avec les notes sont du professeur Costantini. L'introduction générale comprend une chronologie approximative, un résumé de la vie de saint Paul, avec une exhortation tirée de saint Jean Chrysostome, *P. G.* LX, 391.

Les introductions spéciales donnent en quelques pages les notions d'histoire et de critique indispensables à l'intelligence des épîtres. Elles sont au courant des questions et marquent suffisamment le caractère et la portée de chaque lettre.

La traduction, faite sur le texte grec, est la partie essentielle de l'ouvrage. Pour peu qu'on ait lu le texte original des épîtres,

on sait combien c'est une tâche ardue que d'en faire passer toutes les nuances dans une autre langue. Pour atteindre ce but le professeur Costantini s'est appliqué à conserver le plus possible dans sa traduction la construction et le rythme de la phrase grecque, et il y a réussi dans une large mesure, sans trop malmener la belle langue italienne. Celle-ci cependant, malgré toute sa souplesse, se sent parfois bien mal à l'aise, et comme enrobée, à vouloir suivre pas à pas la construction de la phrase originale. par exemple dans les passages Eph. I, 1-14 ; Rom. II, 13-16 ; IV, 16-22 ; V, 12-21. Ces textes, dont la difficulté est classique, défient presque toute traduction.

Les notes dont le traducteur accompagne son texte ont pour but d'éclairer le sens littéral, de marquer les nuances de la pensée ou l'enchaînement des idées. Elles sont d'un grand secours pour le lecteur, mais supposent qu'il a sous les yeux le texte grec, dont elles expliquent les mots et les tournures difficiles. Sans s'attarder aux discussions d'ordre critique, l'auteur justifie ainsi sa traduction.

En somme, ce livre n'est pas seulement un ouvrage de vulgarisation mettant à la portée de tous la pensée du grand apôtre, il peut être très utile aux étudiants comme à tous ceux qui veulent lire le texte original des épîtres.

J.-B. COLON.

H. CHÉRAMY, P. S. S., *Saint-Sébastien-hors-les-Murs. La basilique. Le souvenir apostolique. Le cimetière « ad catacumbas »*. Préface de Mgr BATAIFFOL. In-8°, 87 p., Paris, Maison de la Bonne Presse, 1925.

Les fouilles pratiquées à Saint-Sébastien-hors-les-Murs, de 1915 à 1925, ont longtemps tenu en émoi les archéologues romains. On espérait de la pioche des terrassiers la solution d'un problème fort embrouillé. De très anciens textes, itinéraires du VII^e siècle, martyrologe hiéronymien, inscription damasienne, Chronographe de l'année 354, nous font savoir qu'on vénérât au centre du cimetière « ad catacumbas » la mémoire des apôtres Pierre et Paul. Une date consulaire, l'année 258, est jointe, dans le Chronographe de 354 et dans un des meilleurs manuscrits du martyrologe hiéronymien, à l'attestation de ce culte. D'autre part, la tradition, qui montre au Vatican et sur la voie d'Ostie les sépultures apostoliques, s'appuie sur une foule de preuves. Comment concilier tout cela ? Pourquoi la célébration d'un anniversaire liturgique au cimetière de la voie Appienne, si les corps saints reposaient ailleurs ? Et que signifie la mention de l'année 258 ?

Avec Mgr Duchesne, de nombreux archéologues admirent que les restes des apôtres Pierre et Paul furent, en l'année 258, transportés secrètement à Saint-Sébastien, par crainte des profanations que faisait redouter la persécution de Valérien. Ils demeurèrent quelque temps dans cet asile provisoire, où l'on célébra dorénavant la fête annuelle du 29 juin. Plus tard, ils furent ramenés à leurs sépultures primitives, au-dessus desquelles on érigea les célèbres basiliques.

Mais, objecte le P. Delehaye, cette suite d'hypothèses soulève de grosses difficultés. Les chefs de la communauté n'avaient aucune raison de croire que les tombes apostoliques fussent en danger. La loi romaine elle-même les protégeait, par les fortes pénalités édictées contre toute violation de sépulture. En essayant d'enlever les corps saints, les chrétiens se seraient inutilement exposés aux rigueurs de la justice. Et, pour une telle infraction aux règlements de droit commun, ils n'auraient pu choisir de plus mauvaise occasion que le temps où ils étaient en butte à la persécution, c'est-à-dire étroitement surveillés. Ces suppositions peu satisfaisantes sont d'ailleurs inutiles. Tous les documents s'harmonisent sans violence, si l'on admet que la date consulaire de 258, marquée au 29 juin dans le Chronographe de 354, se rapporte à l'institution d'une fête d'anniversaire célébrée simultanément au Vatican, au tombeau de saint Paul sur la voie d'Ostie, et au cimetière « *ad catacumbas* », sur la voie Appienne, où se conservaient des souvenirs apostoliques, sur la nature desquels nous sommes insuffisamment informés.

On le voit, les données littéraires ou épigraphiques ne permettaient de plaider que vraisemblance et probabilité. Seules, des fouilles méthodiques, pratiquées à l'endroit même où les vieux textes rattachaient le souvenir des deux apôtres, pouvaient fournir les éléments d'une solution définitive. Le sous-sol de la basilique de Saint-Sébastien, au cœur du cimetière « *ad catacumbas* », fut déblayé jusqu'à une profondeur de sept mètres. Les découvertes furent abondantes et plusieurs du plus haut prix. On les décrit, presque au jour le jour, dans quelques périodiques, mais non sans hypothèses et controverses prématurées. Aussi devons-nous remercier M. Chéramy qui nous présente dans un petit livre d'exposition sereine l'essentiel des résultats obtenus.

Un des plus notables fut la mise au jour d'une sorte de petit abri, sur la paroi duquel de nombreux visiteurs du III^e siècle avaient tracé de rapides inscriptions invoquant les apôtres Pierre et Paul : *Petrus et Paulus in mente abeatis Antonius Bassu...*, *Petre et Paule petite pro Leontium, etc.* Ces graffiti sont de tous points analo-

gues à ceux qu'on lit encore en d'autres catacombes, auprès de sépultures particulièrement vénérées, par exemple à Saint-Calixte, près de la tombe de sainte Cécile. Il faut donc convenir, avec M. Chéramy, que la thèse de Mgr Duchesne s'en trouve fortifiée. Mais le mystère n'est pas pleinement dissipé et, même devant ce fait nouveau, les anciennes objections ne deviennent pas négligeables. Les inscriptions ne supposent pas nécessairement la présence matérielle des corps saints.

L'intérêt des fouilles de Saint-Sébastien ne se limite pas à la question des sépultures apostoliques. Les belles tombes du premier siècle, avec leur décoration intacte, la *confessio* où reposa le sarcophage du saint patron de la basilique, les galeries du cimetière chrétien, la chapelle de saint Quirin, autant de monuments désormais accessibles qui augmentent le riche trésor de l'archéologie romaine. Les descriptions de M. Chéramy, toujours parfaitement claires, sont accompagnées de gravures judicieusement choisies. Les lecteurs qui s'intéressent aux problèmes d'archéologie médiévale ne manqueront pas de s'arrêter devant le plan de la basilique du iv^e siècle : un véritable déambulatoire, s'ouvrant par trois baies sur le *presbyterium*, prolongeait les collatéraux autour du sanctuaire (1). Le monument actuel est bien loin de sa forme primitive. Les vicissitudes de son histoire sont retracées en détail dans le présent ouvrage, en quelques pages pleines de faits et de renseignements précis, rassemblés ici pour la première fois. M. Chéramy ne fait point étalage de son érudition. Il la dissimule presque, en réduisant au strict nécessaire l'appareil des références et des citations. Son langage simple et net est celui d'un guide expérimenté, qui sans dire tout ce qu'il sait, n'omet rien d'important et instruit agréablement.

Dans la préface, Mgr Batiffol expose comment l'aménagement de la crypte de Saint-Sébastien a été confié à la France et comment la générosité de nos compatriotes a dignement répondu à l'appel du Saint Père et de la Commission d'archéologie sacrée.

Michel ANDRIEU.

T. R. GLOVER, *Paul of Tarsus*. London, Student Christian Movement, 1925. 256 p.

Le lecteur français est naturellement amené à comparer ce

(1) Voy. fig. 5 et 7. Je ne sais pour quel motif ce déambulatoire a été dénommé « *matroneum* » :

livre à celui qu'en même temps faisait paraître chez nous M. Emile Baumann. Et la comparaison est intéressante.

M. Baumann a écrit une biographie où tous les événements connus de la carrière de l'apôtre des Gentils sont présentés dans leur ordre chronologique, où des souvenirs de voyage animent parfois un récit qui se fait alors très évocateur, où les questions controversées aussi sont abordées, mais plutôt en passant, et par un homme qui se souvient surtout de notre seule critique française (Renan et Loisy). L'ouvrage est d'une belle cohésion, et l'on y sent la main d'un artiste au moins autant que celle d'un historien.

M. Glover est moins soucieux de la forte unité d'un ensemble : son livre s'annonce d'abord comme une biographie (trois premiers chapitres sur Tarse, Jérusalem et Damas) ; mais il se fait ensuite plus purement épictétique (IV : « Non point avec ma propre justice ». — V : la vie d'obéissance. — VI : la préparation de la bonne nouvelle. — VII : l'Eglise) ; et les derniers chapitres sont plutôt une psychologie religieuse de l'apôtre (VIII : l'homme dans Paul. — IX : l'amour du Christ. — X : l'eschatologie).

L'auteur anglais a lui aussi voyagé — dans l'Inde et en Amérique. Et il en profite à l'occasion, comme lorsqu'il rapproche de l'effet que pouvaient faire sur les juifs d'autrefois les religions de mystère payennes, celui que fait aujourd'hui l'Inde sur un chrétien (pp. 136-137).

Son livre est donc aussi, par endroits, très vivant. Son portrait de l'apôtre est très fouillé : il ne s'aide pas, comme fait celui de M. Baumann, d'une connaissance de l'iconographie du Moyen Age et des temps modernes ; il scrute attentivement les textes anciens, non seulement les *Actes de Paul et Thércla*, mais les écrits mêmes de saint Paul, où il lui arrive de dégager des traits qui, si nous ne faisons erreur, n'avaient pas encore été remarqués — comme lorsque (pp. 178-180) dans l'emploi surabondant et très peu classiquement attesté du préfixe *συν-* il signale une trace de cette passion d'amitié qui unissait les premiers frères en Christ de l'apôtre.

Tout le livre est d'ailleurs d'un érudit, très au courant des derniers travaux (Montefiore, Deissmann, Wendland, etc.), mais d'un érudit qui ne se laisse pas entraîner par la seule nouveauté des idées récentes. Je citerai notamment sa conclusion sur les rapports prétendus de saint Paul avec les adhérents aux religions de mystère (notant ici l'accord de notre auteur avec M. Baumann) : « If answer is needed, it lies in his type of mind ;

he is much more like Plato than the Orphics, and intellectually not in the category of *mystai* and initiates, the devotees of sensation and emotion. » (p. 187).

Deux index, l'un général, l'autre pour les passages bibliques cités, rendent très commode à consulter un livre qui n'est pas autant que notre livre français facile à lire d'un trait, mais qui est encore plus plein de choses, et qui témoigne d'une culture plus large, profonde et scrupuleuse.

A. KOSZUL.

Sancti Thomae Aquinatis Summa Theologia de novo edita cura et studio collegii provinciae tolosanae ejusdem ordinis apud S. Maximinum. — Prima Pars. — Paris, A. Blot, 1926. In-16 carré de xxx-1408 p.

Saint Thomas d'Aquin : Somme théologique. Dieu, tome premier, 1^{re}, Questions I-XI. Traduction française par A. D. Sertillanges, O. P. Paris, Desclée, 1925. In-16 de 372 p.

A l'occasion du 7^e centenaire de la naissance de saint Thomas d'Aquin, deux éditions de la Somme théologique ont été entreprises simultanément, l'une par les Dominicains de la province de Toulouse, sous la direction du R. P. Pègues, l'autre, par la *Revue des Jeunes*, sous la direction du R. P. Gillet. La première contient le texte latin seul, sans aucun commentaire. La seconde comprend, outre le texte latin qui figure au bas des pages, une traduction française et des notes explicatives rejetées en appendice dans chaque volume. Un second appendice est destiné à fournir « des renseignements techniques d'ordre plus général concernant la doctrine contenue dans le traité ».

Les deux éditeurs ont obéi au même souci d'élégance dans la présentation. Celui de Saint-Maximin a publié la première partie de la Somme en un volume qui a l'aspect extérieur d'un bréviaire : format très maniable, papier teinté, très fin mais assez résistant, (un peu transparent à souhait), reliure demi-souple, tranches rouges. Celui de Paris a publié jusqu'ici, en quatre volumes, la première partie du traité de Dieu (I^{re} Pars, q. I-XI) dont la traduction est du R. P. Sertillanges, le traité de la Prudence (II^{re}-II^{re}, q. XLVII-LVI) traduit par le R. P. Noble, celui de la Vie humaine, ses formes, ses états (II^{re}-II^{re}, q. 179-189) par le R. P. Lémonnyer, et celui des Actes humains (I^{re}-II^{re}, q. 6-21) par le R. P. Gillet. Ils sont menus, avenants, sous leur couverture illustrée, et très lisibles, avec leurs beaux caractères qui « tirent l'œil ». Ce sont de petits manuels de poche, des instruments de

travail pour étudiants, tandis que le volume de Saint-Maximin veut être plutôt l'« auteur » qu'expliquera le maître, ou mieux encore le livre de chevet que méditera, que s'assimilera et auquel aura recours facilement, en toute occasion, le fervent thomiste.

Entre les deux textes latins, établis l'un par le P. Pègues pour l'édition de Saint-Maximin, l'autre par le P. Théry pour celle de Paris, les divergences paraissent être minimes, encore que le P. Pègues ait travaillé sur les imprimés tandis que le P. Théry a reproduit, en les émondant, des manuscrits de tradition parisienne (1). (Pour la 1^{re} Pars, le ms. 160 de la bibliothèque municipale de Laon ; pour la 1^{re} 2^e, le ms. 15347 de la bibl. nationale qui fut légué à la Sorbonne par Bernier de Nivelles ; pour la 2^e 2^e, le ms. 15348, de même provenance ; pour la 3^e Pars, le ms. 15801 de la bibl. nationale). Renonçant à la tradition d'après laquelle les titres des articles sont empruntés, tantôt à la division de la question, proposée par saint Thomas, tantôt à la formule qui suit immédiatement le *Videtur quod non*, le P. Pègues les a pris régulièrement dans le *Videtur quod non*. Il en est résulté des modifications plus ou moins heureuses en elles-mêmes : ainsi, le titre nouveau de la q. 7 a. 4 « *Utrum possibile sit esse multa infinita secundum actum* » est évidemment plus clair que l'ancien, qu'on retrouve dans le P. Théry : « *Utrum possit esse infinitum in rebus secundum multitudinem* » ; mais par contre, au titre ancien de la q. 8 a. 3 : « *Utrum Deus sit ubique per essentiam, praesentiam et potentiam* », le P. Pègues a été amené à substituer la formule suivante, qui ne brille certes pas par la concision : « *Utrum bene assignentur modi existendi Dei in rebus cum dicitur quod Deus est in omnibus rebus per essentiam, potentiam et praesentiam* ». Il reste en tous cas que les titres proposés selon le système du P. Pègues indiquent très exactement l'objet de la discussion, ce qui, dans la table des questions, a permis à l'éditeur de faire connaître la position prise par saint Thomas au sujet de chaque article, par la seule apposition de la lettre A (affirmative) ou N (negative). Le lecteur est donc mis immédiatement en possession de quelques jalons essentiels.

Une autre initiative du P. Pègues a consisté à se laisser guider en certains cas douteux par la logique interne de la pensée de

(1) Le P. Théry a pris la peine de rétablir « les références exactes aux textes des Pères et des philosophes » (p. 14). Souhaitons qu'une correction d'épreuves trop hâtive ne déflore pas cet utile travail. Nous lisons, p. 22 : 2 Sent., au lieu de 1 Sent. ; p. 32 : Jac. 2 v. 22, au lieu de Jac. 1 v. 22 ; p. 248 : Rom. XIV, 25, au lieu de XVI, 25, etc.

saint Thomas. Ainsi, explique-t-il dans sa préface, toutes les éditions, sans en excepter la léonine, portent, dans la 1^a Pars, q. 5 a. 4 ad. 1 « *sensus ratio quaedam est* », alors que saint Thomas pensait certainement « *sensus proportio quaedam est* ». De même, dans la 1^a Pars, q. 44, presque tous les textes portent « *creatum* » pour « *causatum* ». On l'avouera, ce procédé de correction d'après le sens général de la pensée ne laisse pas d'être dangereux. Il serait bon qu'à défaut des variantes, un signe quelconque avertisse le lecteur chaque fois qu'il a été employé. Le P. Théry n'a pas pris pareille liberté : il a reporté en notes les leçons jugées mauvaises des ms. qu'il a reproduits. Il se défend néanmoins, tout comme le P. Pègues, d'avoir voulu donner une édition critique.

Pour ce qui regarde la présentation du texte, les deux éditeurs ont apporté tous leurs soins à la ponctuation, persuadés qu'une bonne ponctuation, comme l'écrit l'un d'eux, « équivaut à elle seule à la meilleure explication ». Ils se sont attachés aussi à mettre en lumière la division des articles pour permettre d'y retrouver plus facilement les passages cherchés. A cet effet, le P. Pègues a multiplié les tirets jusque dans le corps même des articles. Il en a placé notamment après le mot *Respondeo*, qu'il considère comme se suffisant à lui-même et comme équivalent au mot *solutio*. Le P. Théry a obtenu le même résultat de clarté par l'emploi de caractères d'un autre œil et par la division en alinéas des réponses un peu étendues.

On le voit, rien n'a été épargné de ce qui peut rendre plus accessible et plus attrayante la lecture du texte de saint Thomas. Il faut souhaiter qu'aux premiers volumes parus les autres succèdent sans retard.

E. VANSTENBERGHE.

J. CALMETTE, *La société féodale*. Paris, Colin, 1923. 217 p.

Le petit livre de J. Calmette sur la société féodale, dans lequel se sent discrètement l'influence philosophique de Bergson, essaie de nous montrer qu'elles sont les « forces créatrices » auxquelles sont dues ce monde nouveau que l'on appelle fort inexactement le monde féodal.

Il essaie de les trouver dans deux institutions juridiques : d'un côté la précaire et le bénéfice, produits de la « désintégration de la propriété », de l'autre « le principe du dévouement personnel ». De la combinaison de la vassalité et du bénéfice serait sorti le fief et du fief toute l'organisation féodale avec son hommage, sa foi et son système de successions.

Après nous avoir parlé du système féodal l'auteur arrive au régime seigneurial : ce qui nous paraît renverser l'ordre chronologique des institutions. Il étudie ensuite les classes sociales, et suit, pour la noblesse, les théories de Guilliermoz. L'examen de la situation de l'église et de la bourgeoisie est ensuite abordé. Les rapports des personnes et des biens l'amènent à nous donner une série de définitions précises de nombreuses institutions juridiques : bail à cens, fief, alleu, aumône, communaux, vente, prescription, engagement, société, situation des biens dans le mariage et dans les successions, enfin les donations. Tout le droit de l'époque est présenté d'une manière heureuse et concise. L'on se croirait, à lire ce chapitre, en présence d'un manuel d'histoire du droit féodal. Enfin la vie féodale et une sorte de géographie du monde féodal clôturent ce petit livre.

Je crois l'ouvrage très digne d'intérêt par ce qu'il nous présente une sorte de résumé des doctrines modernes sur le monde féodal. L'on s'efforce de ne donner au christianisme qu'une place très accessoire et à faire sortir le monde féodal d'institutions juridiques particulières : le bénéfice et la vassalité.

Seulement il est fort douteux que ce point de vue soit définitivement adopté par la science ; le bénéfice ou *precarium* comme le lien, analogue à la vassalité, connu sous le nom de clientèle, sont des institutions aussi vieilles et même plus vieilles que le monde romain lui-même. Les opinions de Guilliermoz sur la noblesse sont très contestables et contestées. Il y avait non seulement une noblesse germanique mais aussi une noblesse de fait romaine (*les seniores, potentes*) et c'est de ces ancêtres qu'est sortie la noblesse du M. A. Enfin l'extension prise par les vieilles institutions de la précaire-bénéfice et du lien de clientèle ne s'explique que par des facteurs nouveaux qui sont précisément d'un côté le christianisme et de l'autre la chute de l'Etat. Il est à remarquer que la précaire s'est surtout développée sur les terres d'églises et que le dévouement personnel se doublait d'un dévouement religieux. C'est dire qu'il y a beaucoup à corriger dans cette conception moderne du Moyen âge dont M. J. Calmette nous présente un exposé si bien renseigné, si précis, si bien tourné.

E. CHAMPEAUX.

L. von PASTOR, *Geschichte der Päpste im Zeitalter der Renaissance bis zur Wahl Pius' II*, 5^e-7^e éd., t. I, Fribourg-en-Brisgau, Herder, 1925. In-8° de LXII-887 p.

Les nombreuses découvertes faites dans le domaine historique de 1901 à 1924 imposaient à M. Pastor l'obligation de reviser

et d'augmenter le tome I^{er} de son *Histoire des Papes*. Les améliorations que présente la dernière édition allemande consistent principalement dans la mise à jour de la bibliographie. A ce point de vue l'auteur s'est acquitté louablement de sa tâche. Le lecteur éprouvera une amère déception quand il comparera l'annotation copieuse qui couvre le bas des pages avec le texte même : il constatera facilement que celui-ci n'a pas subi toutes les retouches désirables. C'est ainsi que le chapitre relatif aux papes d'Avignon incontestés est non pas basé sur les travaux qui ont utilisé les Archives Vaticanes, mais presque uniquement sur des publications de date ancienne, sur celles de Reumont, Voigt, Gregorovius, Marcour, etc. Il s'ensuit que M. Pastor a continué, à l'exemple de ses devanciers, à décrier sans raison et à juger sans impartialité des pontifes dont le grave défaut consiste, sans doute, à ses yeux, dans leur nationalité. Le transfert du Saint-Siège en Avignon, écrit-il, « plaça celui-ci dans une dépendance funeste à l'égard des rois de France et compromit extraordinairement sa puissance universelle », p. 68. Ici M. Pastor exagère, car il est avéré que si la Papauté rechercha au xiv^e siècle l'appui de la France et des princes angevins de la maison de Naples ce fut par nécessité et non par servilisme. Comment aurait-elle réussi à lutter victorieusement contre Louis de Bavière, si elle ne s'était pas ménagé de fermes alliés hors de l'Empire ? Agir autrement eût constitué une faute politique de premier ordre. D'autre part, les registres pontificaux et l'étude fouillée du xiv^e siècle démontrent que bien loin d'avoir éprouvé une déchéance, le pouvoir pontifical a, au contraire, vu son action religieuse se développer considérablement et que la centralisation de l'Église a été rarement poussée à un tel degré.

Le chapitre consacré à la période du Grand Schisme d'Occident a été remanié comme il convenait ; il y a même çà et là, dans les notes, des détails inédits et importants. Cependant, si M. Pastor a tenu compte des conclusions proposées par N. Valois dans son magistral ouvrage sur *La France et le Grand Schisme d'Occident*, il qualifie d'antipapes Clément VII et Benoît XIII, comme par le passé. En cela il tranche une question tellement hérissée de difficultés et d'obscurités que le concile de Constance n'a pas osé se prononcer. Cette audace ne se concilie pas avec les résultats scientifiques actuellement acquis ni non plus avec la prudente réserve qu'a toujours observée en telle matière l'Église Romaine.

Ces réserves faites, il convient d'apprécier les retouches de détail que M. Pastor a apportées à son livre si important pour l'histoire des xiv^e et xv^e siècles.

G. MOLLAT.

Lic. HANNS RUECKERT, *Die Rechtfertigungslehre auf dem Tridentinischen Konzil*. Bonn, Marcus et Weber, 1925. In-8° de VIII-281 p. — Dans la collection *Arbeiten zur Kirchengeschichte* dirigée par K. HOLL et H. LIETZMANN, fasc. 3.

Il n'est pas de point plus central, dans la controverse protestante, que celui de la justification. C'est pourquoi le concile de Trente consacra à cette importante doctrine un décret célèbre, promulgué à la VI^e session (13 janvier 1547) après une élaboration minutieuse qui n'avait pas duré moins de six mois. Les péripéties de cette longue préparation sont aujourd'hui parfaitement connues depuis la publication des actes officiels du concile : M. Rückert n'a eu besoin que d'exploiter cette mine pour en tirer, après d'autres, une étude de la doctrine conciliaire en matière de justification.

Cette étude a le double caractère d'être à la fois synthétique et critique. De tous les points qui font l'intérêt du concile pour l'histoire, l'auteur a voulu spécialement retenir son œuvre doctrinale. Mais celle-ci a subi plus d'une fois le contrecoup des événements extérieurs, surtout en ce qui concerne la VI^e session. Aussi M. Rückert s'applique-t-il à suivre les péripéties de la politique impériale, pour en marquer les répercussions sur le travail théologique de l'assemblée. Puis il étudie le décret qui en fut le terme. Seulement à l'étude chronologique des débats conciliaires il substitue un ordre logique, où ils sont groupés autour des problèmes principaux qui en firent l'objet : essence, puis conditions de la justification, certitude de la grâce, question de la double justice et du mérite des bonnes œuvres. Et si cette méthode favorise la clarté de l'exposition, il n'est pas douteux qu'elle n'expose à des sélections arbitraires ou à des modifications tendancieuses pour aboutir au plaisir esthétique toujours dangereux de « tirer la ligne droite à travers le zig-zag des délibérations » (p. 186).

On s'attend bien, en effet, à ce qu'un théologien protestant ne puisse toucher à la justification d'une manière impartiale ou seulement sereine. Le travail de M. Rückert n'est donc pas écrit seulement *ad narrandum*, mais encore et surtout *ad probandum*. Ce qu'il veut prouver, c'est tout d'abord cette évidence — dont on s'étonne que l'auteur ait parfois l'air de se montrer surpris — que le décret conciliaire est dirigé contre les doctrines protestantes. Et ceci lui permet, reprenant un paradoxe émis déjà par Ad. Harnack et Fr. Loofs, d'affirmer, non sans quelque

ironie, « l'influence de Luther sur le concile de Trente » (p. 119, cf. p. 86 et 123). Il regrette seulement que cette action n'ait pas été plus grande et que le décret conciliaire aboutisse à un exposé dogmatique de la justification, au lieu d'en faire un drame intime de la conscience chrétienne opprimée par le sentiment du péché (p. 94-98). Autant vouloir que l'Église passe la main à la Réforme !

Un autre point de repère fixe l'orientation de la « ligne droite » tracée par l'auteur, qui complète le premier et le supplée quand il fait défaut. C'est que le concile, quand il ne s'agit plus de faire front contre le protestantisme, cherche péniblement sa voie à travers les écoles rivales, et M. Rückert de s'égayer (p. 26) au spectacle d'un « concile infallible » en quête de compromis qui ne sont jamais faciles et pas toujours heureux.

Il est incontestable que les divergences entre les écoles médiévales se sont fait jour au sein du concile et que, tout naturellement, chacune tendait à aiguiller dans son sens propre la rédaction du décret. Mais encore ne faudrait-il pas faire de ces différences toutes spéculatives une question de « dogme » et dire que « l'infaillible concile devait adopter une de ces tendances comme seule juste et seule catholique » (p. 3). En effet, ce n'est pas seulement l'obscur évêque Simonetti de Pesaro qui veut se tenir en dehors et au-dessus des « conflits intra-catholiques » (p. 114-115) : les présidents du concile ont toujours manifesté cette intention et il n'est pas un seul de ses décrets que l'on ne sente dirigé par cette règle. Le suprême intérêt des délibérations conciliaires, tout spécialement en matière de justification, est précisément de montrer comment, au milieu des efforts inverses faits pour la capter au profit de tel ou tel particularisme doctrinal, l'assemblée s'en dégage pour se fixer en formules larges et souples qui dominent les systèmes et n'expriment plus que la foi de tous.

Au lieu de cette analyse objective, l'auteur ne sait plus voir que le jeu des partis et rechercher les victoires alternatives que chacun peut mettre à son compte dans l'état définitif du décret. Tout se ramène à un duel entre thomistes et scotistes dont notre arbitre marque les points. Vue exacte en gros, mais qui devient fautive quand on la schématise à l'excès.

Car il faut alors forcer les traits qui distinguent les deux écoles, et il y aurait, par exemple, fort à redire dans l'attitude que M. Rückert prête à saint Thomas (p. 151) à l'égard du mérite *de congruo*. Il est certain, en effet, non seulement que le Docteur angélique admit ce mérite dans ses œuvres de jeunesse tout comme les Franciscains, mais qu'il s'est séparé d'eux dans la suite

uniquement en ce qu'il le fait dépendre d'une grâce surnaturelle spéciale. L'opposition de l'école thomiste au mérite *de congruo* portait sur un mot plutôt que sur la chose même. Au sein du concile, il faut, bon gré, mal gré, retrouver sur chaque question les deux écoles adverses : on est donc assez surpris, en ce qui concerne l'essence de la justification, de voir que le rôle des « thomistes » est ici dévolu aux tenants de la double justice (p. 158, 163, 171). Des erreurs matérielles s'ensuivent : il n'est pas exact que le terme « mérite » manque dans le projet du 23 septembre (p. 237), où il est dit de la vie éternelle qu'elle est *merces... bonis operibus et meritis debita* (*Conc. Trid.*, t. V, édit. Eheses, p. 426). Et il n'est pas juste non plus de dire (p. 261) que le décret définitif consacre l'opposition thomiste au mérite *de congruo*, puisque le chapitre VIII (DENZINGER-BANNWART, n. 801), comme après les théologiens catholiques le reconnaît expressément M. Harnack (*Dogmengeschichte*, 4^e édition, t. III, p. 717), est rédigé de telle façon qu'il laisse la porte ouverte à cette doctrine.

Au demeurant, ce n'est pas tant pour elles-mêmes que ces approximations et ces inadvertances méritaient d'être relevées, **mais** plutôt pour la tendance dont elles procèdent. De sorte que l'intérêt de cet ouvrage est moins dans les renseignements qu'il contient que dans le psychosé de la Réforme qui en inspire la méthode et les conclusions (1).

En fait de littérature catholique, M. Rückert n'avait encore à sa disposition que la monographie un peu ancienne de J. Hefner, *Die Entstehungsgeschichte des Trienter Rechtfertigungsdeckrets* (Paderborn, 1909). Il devra désormais y joindre l'article *Justification*, qui paraissait dans le *Dictionnaire de théologie catholique* en même temps que son propre livre. Peut-être cette lecture pourrait-elle inviter M. Rückert à réformer dans un sens plus objectif un bon nombre de ses jugements, si ses préjugés confessionnels ne le rendent pas totalement incapable de se soumettre à l'austère discipline des faits.

J. RIVIÈRE.

(1) Qu'il nous soit permis d'ajouter ici une observation d'ordre tout matériel, mais qui a bien son importance. Pourquoi le cardinal de S^{te}-Croix, qui est régulièrement appelé *Cervino* tout le cours de l'ouvrage, reçoit-il le nom de *Cervini* dans la table finale des matières ? Ce dualisme est bien fait pour dérouter le lecteur.

LUCIEN ROMIER, *Catholiques et Huguenots à la cour de Charles IX.*
Paris, Perrin, 1924. 351 p.

Écrit avec la maîtrise et la hauteur de vues habituelles à l'auteur, le livre de M. Lucien Romier se lit comme un roman et comme une histoire. Il nous dévoile à la fois les événements et leurs moteurs ; c'est une contribution très heureuse à cette science presque nouvelle qui n'est possible que lorsque l'on possède beaucoup de documents détaillés et qu'on appelle l'histoire psychologique.

En somme, M. Romier veut nous expliquer comment une femme intelligente, rusée mais sans véritable énergie et profondeur, Catherine de Médicis, a déchaîné par ses variations, par sa fourbe, par sa courte psychologie de femme, la crise religieuse qui faillit emporter la royauté des Valois. En cherchant à concilier les extrêmes, les Guise et les Bourbon, elle abandonne les Montmorency qui formaient jusque là le groupe catholique royaliste, sur lequel s'appuyait la royauté et qui lui permettait de servir d'arbitre entre les extrêmes. En cherchant à apprivoiser les Huguenots par le colloque de Poissy elle mécontente gravement les catholiques sans satisfaire les premiers. Pour se soustraire aux catholiques elle fait appel aux Huguenots dont l'organisation militaire se trouve ainsi légitimée. Il y a là ce que l'auteur appelle « un coup de folie », p. 282.

En somme si Catherine, après avoir réglé à peu près le problème politique et financier, a échoué devant le religieux (p. 127) c'est qu'elle n'a pas compris le problème religieux qui répugne aux compromis (p. 189) : elle a raisonné politique en religion (p. 192), confondu les questions de dogmes avec celles de vices et d'abus (p. 192).

Lorsque finit la période que les historiens considèrent d'habitude comme la période tolérante de Catherine, celle dont, avec Rocquain, ils lui font honneur, c'est à dire, en gros, la période qui s'étend du 6 décembre 1560 à la guerre qui va éclater après le 30 mai 1562, le mal irréparable était fait : la politique de tergiversations, ici comme toujours, avait rendu inévitable la catastrophe.

Tout ceci nous change beaucoup des aperçus courants sur les débuts de Catherine de Médicis, sur l'influence de l'Hopital beaucoup moins libéral qu'on ne le croit (pp. 14-15), sur Calvin dont le rôle fut toujours modérateur (p. 10), sur Philippe II, le roi d'Espagne qui « n'était pas le matamore que tant d'historiens ont

imaginé » (p. 242), sur la fameuse ordonnance d'Orléans tant vantée « dont la portée pratique fut nulle » (p. 184-185). L'auteur paraît particulièrement bien renseigné, il cite en note ses nombreuses sources. Peut-être aurait-il pu faire état d'un certain nombre de renseignements détaillés que contient l'important ouvrage de Mgr V. Martin « le Gallicanisme et la réforme catholique » sur le cardinal de Lorraine, et son incommensurable vanité, sur le nonce Santa Croce. Il est intéressant de confronter les appréciations de ces deux ouvrages sur les conceptions religieuses de Catherine de Médicis (Victor Martin, pp. 4-11).

E. CHAMPEAUX.

Albert BÜCHI, *Korrespondenzen und Akten zur Geschichte des Kardinals Matth. Schiner*, t. II, Bâle (Geering) 1925, gr. in-8° de xxvii-677 p., 30 fr. suisses.

Avec ce volume s'achève la publication de la correspondance de Matthias Schiner, dont il a été parlé déjà dans la Revue (tome I). Les 373 pièces qu'il contient permettent de suivre l'activité politique de cet extraordinaire cardinal depuis la bataille de Marignan jusqu'à sa mort (1 oct. 1522). La psychologie du personnage y apparaît d'une simplicité déconcertante : il est gallophobe ; à côté de ce sentiment profond, les autres ne comptent guère, jusqu'au moment où sa colère se tourne contre Luther. Le plus clair de son activité tend à conclure alliance avec Henri VIII « par la grâce de Dieu roi d'Angleterre, de France, etc. », qui fait de lui son conseiller à gages, ou à exciter contre la France les rois, les princes, les cités, pour l'isoler et la faire expulser d'Italie. L'agitation brouillonne de Schiner est encombrante parfois pour le pape ; mais quand Léon X la lui reproche comme « peu digne d'un prêtre et d'un bon cardinal », il se hâte de chercher consolation auprès de Henri VIII et du cardinal Wolsey qui ne lui ménagent ni la sympathie, ni les dédommagements d'ordre matériel. Il faut lire les 44 lettres adressées par Schiner à Wolsey, archevêque d'York, pour comprendre l'ardeur de sa passion et l'habileté de ses intrigues ; nulle part il ne se livre avec autant de spontanéité. D'autres lettres le montrent soutenant après la mort de l'empereur Maximilien la candidature de Charles-Quint, prenant part au conclave où a lieu l'élection d'Adrien VI, administrant l'État pontifical en l'absence du nouveau pape. De l'opposition de Schiner au concordat conclu en 1516 entre Léon X et François I^{er} on ne rencontre guère de traces dans cette correspondance, pas plus d'ailleurs que du fameux projet de réforme de la Curie présenté par

le cardinal en 1522. Par contre, et c'est peut-être ce qu'elle révèle de plus nouveau, elle met en lumière la part que prit Schiner, au Reichstag de Worms en 1521, à la condamnation de Luther.

La publication de M. Büchi paraît avoir été faite avec soin. On relèvera avec satisfaction (p. 625-628) plus de cent rectifications aux textes latins du 1^{er} volume. La bibliographie est abondante, encore que l'auteur ait oublié de citer à propos de la lettre de Jérôme Aléandre qu'il reproduit (n^o 658) l'édition de la correspondance de ce personnage donnée par M. Paquier. Une table très étendue (p. 629-677) relève une foule de noms propres cités dans les deux volumes (1) ; elle rend facile l'utilisation de ces documents dont un grand nombre étaient inédits et qui touchent de si près à l'histoire générale.

E. VANSTEENBERGHE.

R. REUSS, *Soixante années d'activité scientifique et littéraire 1864-1924. Mes débuts littéraires et bibliographie de mes travaux. Avec une étude biographique par Chr. Pfister.* Paris, Société d'édition des Belles Lettres, 1926. In-8^o de xv-168 p., 25 fr.

Ce qui fait le charme spécial de cette publication c'est l'autobiographie dans laquelle Reuss dépeint d'une manière captivante ses débuts littéraires. On poursuit avec intérêt l'évolution scientifique de cet homme, à qui échut le singulier bonheur de tenir la plume pendant deux générations, avec une fraîcheur d'esprit toujours égale, presque exclusivement au service de l'histoire d'Alsace, principalement pendant la période française. En opposition avec son père, le célèbre exégète qui se réconcilia sans grand combat intérieur avec le conquérant allemand et passa à l'Université de Strasbourg nouvellement fondée, le fils y refusa une chaire et préféra devenir bibliothécaire de la bibliothèque de la ville fondée à nouveau après le malheureux incendie de 1870. La bibliothèque se développa rapidement par ses soins, mais en 1896 il se fixa définitivement à Paris, pour soustraire ses fils au service militaire allemand. Cette courte autobiographie donne un aperçu vivant de la vie intellectuelle dans les milieux protestants de Strasbourg avant la guerre de 1870. En fréquentant les universités allemandes l'étu-

(1) On ne s'étonnera pas, parmi tant d'identifications, d'en trouver d'inexactes. Il est évident, par exemple, pour qui lit attentivement les textes, que le Nueport, le Nupert, le Newport dont il est question dans les lettres de Michel Sander (p. 434, 439, 444) est Nieuport, sur la côte belge, et non Newport en Angleterre, comme il est dit p. 639.

diant s'initia à la méthode historico-critique ; à Paris il termina ses études sous la direction de maîtres éminents. Il recueillit ainsi ce que les deux pays avaient de meilleur, et ses travaux en profitèrent. Jusqu'en 1914 il collabora à l'*Historische Zeitschrift*. Son autobiographie est suivie d'une liste complète de ses travaux, établie par lui-même, et comprenant 234 numéros.

Œuvre étonnante qui dénote une force de travail extraordinaire, d'autant plus que l'auteur était pris surabondamment par d'autres travaux professionnels. M. Chr. Pfister joint à la partie autobiographique une chaude appréciation de l'homme et de l'œuvre de M. Reuss.

Le volume se termine par la réimpression de la brochure qui contient les allocutions prononcées le 24 février 1923, lorsqu'on posa, dans la cour de la bibliothèque de la ville de Strasbourg, une plaque commémorative en l'honneur de notre historien.

LUCIEN PFLEGER.

A. GARNIER, *Frayssinous, son rôle dans l'Université sous la Restauration (1822-1828)*. Paris, Picard, 1925. In-8° de LVIII-588 p.

Cette thèse, soutenue à Grenoble, le 25 juin 1925, par M. le chanoine A. Garnier, supérieur de l'Ecole Saint-Maurice de Vienne, pour l'obtention du grade de docteur ès-lettres, est une contribution extrêmement considérable à l'histoire religieuse de la Restauration et plus spécialement du règne de Charles X. Ceux qui voudront étudier désormais les luttes autour de la *Liberté d'enseignement*, si caractéristiques de l'histoire du parti catholique en France jusqu'en 1851 devront absolument lire d'abord cette volumineuse monographie. Ils comprendront alors, ou plutôt ils toucheront du doigt, le bien-fondé des revendications catholiques et de la solution *libérale* préconisée par les premiers chefs du mouvement.

S'il fut une époque où l'école d'Etat fut étroitement unie à l'Eglise et, pour ainsi dire, administrée par elle, c'est bien le règne de Charles X, où c'est un évêque qui a la charge de Grand-Maitre de l'Université et de ministre des Affaires ecclésiastiques et de l'Instruction publique. Or il n'en est guère où l'on entende de plaintes plus vives, dans les organes catholiques, contre une institution qui, d'après les apparences, aurait dû fournir aux croyants fidèles le maximum d'apaisement. Frayssinous a été nommé Grand Maître en juin 1822 ; en avril 1823, Lamennais commence dans le *Drapeau blanc* une série d'attaques contre l'Université ; en 1824, le *Mémorial catholique* signale l'irrégion qui règne dans les collèges, et bientôt ce seront des évêques, tel celui

de Bayonne en 1825, qui élèveront la voix pour proclamer l'échec de l'Université. Et ces plaintes, parfois un peu violentes, souvent dramatisées, ne laissent pas d'avoir un trop réel fondement. C'est l'intérêt du livre de M. Garnier de passer en revue les écoliers de tout âge et de tout rang, pour les interroger sur leurs dispositions morales et religieuses. Cette longue enquête, que l'art de la présentation a réussi à ne pas rendre monotone, constitue en somme la partie centrale de l'ouvrage ; elle s'appuie sur une documentation des plus abondantes, empruntée, chaque fois qu'il est possible, aux pièces officielles et ne risquant guère de fournir des résultats erronés. Les principaux de collège, les inspecteurs, les recteurs d'Académie n'avaient aucun intérêt à présenter en noir, dans leurs rapports, la situation morale des établissements dont ils avaient la responsabilité. Ils avaient tout avantage au contraire à déclarer au ministre que les choses allaient pour le mieux et que les maisons de l'Université formaient, suivant les désirs explicites du maître, des serviteurs dévoués de la dynastie et des croyants fort convaincus. Dans l'ensemble ils ne purent le faire. S'il n'y eut pas en tous les collèges des scènes scandaleuses comme on en vit se dérouler à Versailles à la Toussaint de 1826, si, en maint endroit, les mesures coercitives suffirent à restaurer un semblant de bon esprit, si, en plusieurs établissements, les dispositions prises pour assurer l'ordre religieux et moral remportèrent quelques succès, il n'en reste pas moins que la pression exercée d'en haut pour faire entrer dans les jeunes esprits une foi royaliste et catholique plus robuste aboutit tout juste au résultat opposé. Aussi bien l'on n'impose guère, à la jeunesse surtout, des convictions de commande, et les gouvernements, de toute nature, se trompent lourdement quand ils s'imaginent que l'instruction publique doit se proposer, en outre de son objet propre, des fins d'ordre mystique, de quelque nature qu'elles soient. A suivre ces errements on risque de compromettre et ces fins mystiques elles-mêmes et, par surcroît, l'instruction tout court, qui pourrait être, après tout, l'objet premier de l'enseignement.

Ce n'est pas la seule réflexion d'ordre actuel que suggère le livre de M. Garnier. Avec non moins d'intérêt que les chapitres consacrés à l'enseignement supérieur et secondaire, on lira les pages où est exposée la question de l'enseignement primaire. A vrai dire, ce parent pauvre, appelé à de si hautes destinées, ne préoccupait guère à ce moment les hommes politiques. En un pays de suffrage restreint on n'avait que faire de s'embarrasser aux questions de maîtres de village. La question « scolaire » pourtant allait se poser un jour ou l'autre, et il est fort intéres-

sant de suivre dans le livre de M. Garnier les tout premiers commencements de luttes dont l'acuité ne se révélera que beaucoup plus tard. Il n'est pas jusqu'aux questions de méthode qui n'aient donné lieu, dès cette époque, à des disputes passionnées et souvent intéressées. A voir le beau feu avec lequel certains préconisent l'enseignement *mutuel*, tandis que d'autres ne jurent que par l'enseignement *collectif*, on ne se douterait guère que, sous ce zèle pédagogique, se dissimule au fond une dispute entre *cléricaux* et *libéraux*. Ne voyons-nous pas sur un point analogue se renouveler aujourd'hui des discussions de même allure ?

Il faut signaler aussi, d'une manière toute spéciale, à l'attention des lecteurs les deux chapitres XIII et XIV, où l'auteur étudie la question des petits séminaires. C'est ici que l'historien de « l'enseignement libre », comme on dit (improprement d'ailleurs), devra chercher les origines d'un système qui devait avoir un si brillant avenir. En somme, trente ans et plus avant la loi Falloux, l'enseignement libre avait pris naissance et l'on comprend dès lors comment, sous le Gouvernement de juillet, les évêques de France ont pu si longtemps se désintéresser de la campagne entreprise par l'école de Montalembert pour la liberté d'enseignement. Cette liberté, ils l'avaient, ils croyaient l'avoir, puisqu'ils étaient les maîtres en leurs petits séminaires et que, finalement, ils y recevaient non seulement les candidats au sacerdoce, mais un grand nombre de jeunes gens qui ne se destinaient point à la carrière ecclésiastique. Ce sera le grand mérite des libéraux catholiques d'avoir compris que la question de la liberté d'enseignement dépassait, et de beaucoup, les bornes un peu étroites où s'enfermait la sagesse des administrateurs ecclésiastiques, d'avoir eu l'intuition que la question scolaire ne pourrait se résoudre que par la séparation (au moins facultative et partielle) de l'École et de l'État. Et c'est le grand intérêt du très beau livre de M. Garnier d'avoir mis cette vérité dans la plus vive lumière.

E. AMANN.

Abbé R. DELAMARE, *Le « De officiis ecclesiasticis » de Jean d'Avranches, archevêque de Rouen (1067-1079)*. In-8° 40 + CLII-85 p., Paris, libr. A. Picard, 1923.

Jean d'Avranches composa son traité « *De ecclesiasticis officiis* » du vivant de l'archevêque Maurille de Rouen, alors qu'il occupait lui-même le siège d'Avranches (1060-1067). Son dessein était de fournir au clergé paroissial un directoire, accompagné d'un commentaire mystique, pour la célébration de la messe et l'accom-

plissement du service divin au cours de l'année liturgique. Sans l'avoir prémédité, il nous renseigne donc admirablement sur l'état de la liturgie normande au milieu du XI^e siècle.

Le *De ecclesiasticis officiis* fut imprimé une première fois à Rouen, en 1642, par le chanoine J. Le Prévost, d'après un manuscrit que possédait le prieuré de Sausseuse (ancien diocèse d'Evreux). C'est le texte reproduit par Migne au t. CXLVII de la *Patrologie latine*. En 1679, Lebrun-Desmarettes publia à nouveau le contenu du manuscrit de Sausseuse.

De nos jours, l'œuvre de Jean d'Avranches n'est plus signalée que dans un ms. de Montpellier (Faculté de Médecine, Cod. H. 304). Ce ms., nous apprend M. l'abbé Delamare, a été écrit vers la fin du XI^e siècle ou au début du suivant. Le texte du *De ecclesiasticis officiis* y est plus développé que dans le ms. de Sausseuse. Mais, parmi les passages qu'il possède en propre, la plupart sont des additions ajoutées à l'œuvre primitive par les transcripteurs successifs (1). En reproduisant le texte du ms. montpellierain. M. Delamare note ces retouches. Il a recherché en outre, parmi les œuvres des siècles antérieurs, les sources auxquelles avait puisé Jean d'Avranches et il en fait le dénombrement dans l'*Introduction* (2). Il eût été préférable, me semble-t-il, de joindre ces références, sous forme de notes, au texte même de Jean. Ce dernier procédé a été adopté pour signaler les innombrables passages du *De officiis* qui dépendent des ouvrages d'Amalair.

L'*Introduction* de M. Delamare est précédée d'une substantielle étude de Mgr Batiffol (non paginée), où sont dessinées les grandes lignes de la liturgie décrite par Jean. Avec quelques particularités locales, c'est le rit romano-gallican élaboré, dès le IX^e siècle, par les liturgistes francs, qui ajustèrent les livres romains aux traditions de leurs propres églises.

Michel ANDRIEU.

J. BAUDOT, O. S. B., *Martyrologe romain. Traduction française faite sur l'édition de 1922 dite « prima post typicam »*. In-8°, 534 p., Paris, libr. A. Tralin, 1925. Prix : 30 fr.

On sait qu'une nouvelle édition du *Martyrologe romain* fut

(1) A l'office de Noël, le court passage où apparaît en germe « le mystère des Pasteurs » semble bien être une de ces interpolations postérieures (cf. p. xxxv, cxiv, 20-21). Cependant M. Delamare en fait honneur à Jean d'Avranches (p. lxix).

(2) Deux articles des *Statuta ecclesie antiqua* sont encore attribués au IV^e concile de Cartage (p. xliii, lxxiv).

publiée à Rome en 1922, sous les auspices de S. S. Benoît XV. C'est désormais l'édition officielle. Les remaniements qui la distinguent des éditions précédentes ne sont pas tous heureux. Dom H. Quentin, qui l'a montré, n'a pas été contredit (1). Dom Baudot n'ignore pas la valeur des observations présentées par son savant confrère. Mais, puisqu'on lui demandait une traduction du *Martyrologe*, il ne pouvait traduire que le texte officiel. Il s'est fort bien acquitté de sa tâche. D'utiles notes (p. 437-452) signalent « les principaux changements que l'édition de 1922 apporte à celle de 1914 ». Enfin un *Index* complet (p. 453-534) permettra de retrouver facilement chacun des saints figurant au *Martyrologe*.

M. A.

CHRONIQUE DE LA FACULTÉ

I. — SOUTENANCES DE THÈSE. -- Deux soutenances consécutives ont marqué le début de la nouvelle année scolaire et honorablement accru le nombre de nos docteurs.

M. Camille VERFAILLIE, de la Congrégation des prêtres du Sacré-Cœur de Jésus, a soumis à la Faculté une thèse sur *La doctrine de la justification dans Origène d'après son commentaire de l'Épître aux Romains* (2). Cet ouvrage du grand alexandrin est, en effet, une des sources les plus importantes de la théologie patristique en cette matière. Alors que le problème de la justification ne se posait encore pour personne et ne devait se poser que bien plus tard, le texte de l'Épître fournit à Origène l'occasion d'en aborder les principaux aspects. Comme dans le reste de son œuvre, l'affirmation de la foi commune s'accompagne chez lui d'une réflexion spéculative déjà très exercée, qui lui fait anticiper les questions les plus essentielles de la théologie moderne.

Après une introduction historique sur les destinées du commentaire et la valeur de la traduction de Rufin qui nous l'a conservé, l'auteur fait un exposé synthétique des doctrines qu'il contient.

(1) *La correction du Martyrologe romain*, dans les *Analecta Bollandiana*, t. XLII, 1924.

(2) In-8° de 124 p. En vente à Strasbourg, librairie Union, place de la Cathédrale. Prix : 12 francs.

Origène voit l'humanité dans un état de déchéance, d'où la loi naturelle ni la loi mosaïque, qu'elle qu'en fût la valeur relative, ne pouvaient lui permettre de se relever. Le salut ne peut lui venir que par l'œuvre rédemptrice du Christ. Pour en profiter, la grâce nous est absolument nécessaire ; mais elle ne suffit pas sans notre coopération, qui comporte en même temps la foi et les œuvres. Entre ces deux facteurs que sont l'activité de l'homme et la grâce de Dieu, il semble qu'Origène ait suffisamment entrevu la priorité de celui-ci et il n'a toujours pas affirmé le contraire : sa position quelque peu indécise sur ce point, qui lui a valu parfois le reproche de semi-pélagianisme, fait l'objet d'un chapitre spécial très méthodiquement fouillé. L'ouvrage se termine par une étude sur la nature de la justification et le mérite qui en est le fruit. D'où l'auteur peut conclure « que, sur tous les points fondamentaux, Origène est un précieux témoin et un interprète souvent très heureux de la foi de l'ancienne Église en matière de justification » (p. 119).

Cette thèse solide, où la probité des analyses partielles s'unit à l'ampleur d'une synthèse d'ensemble, a été jugée comme une contribution neuve et précieuse à l'histoire d'un dogme qui mériterait beaucoup de semblables monographies.

L'auteur en a soutenu les conclusions, le jeudi 18 novembre, devant un jury composé pour la circonstance de MM. Rivière, président, Colon et Vansteenberghé. M. Colon lui a fait développer les garanties de la version rufinienne et les rapports entre la pensée d'Origène et celle de saint Paul ; M. Vansteenberghé l'a attaqué sur la nature et le rôle de la grâce préparatoire à la justification, sur la notion de la foi qui justifie ; M. Rivière l'a invité à s'expliquer sur les sources de la théologie du grand alexandrin et sur sa place dans le développement de la tradition catholique. Le candidat ayant bien répondu à ces diverses questions ou objections a été proclamé docteur en théologie.

Quinze jours après, le jeudi 2 décembre, M. Ladislas SPIKOWSKI, prêtre du diocèse de Poznan, soutenait devant la Faculté une thèse sur *La doctrine de l'Église dans saint Irénée* (1).

Le nom de l'évêque de Lyon tient, en effet, une place considérable et glorieuse dans l'histoire de l'ecclésiologie. Contre l'individualisme de la gnose il eut l'honneur d'affirmer et de défendre les principes du catholicisme traditionnel : de ce chef, sa doctrine a influencé toute la théologie postérieure aux temps patristiques.

(1) In-8° de xvi-162 p. En vente à Strasbourg, librairie Union, place de la Cathédrale. Prix : 15 francs.

et s'est trouvée apte à fournir des matériaux à la controverse catholique au moment de la Réforme. Il a surtout rendu hommage à la *principalitas* de l'Église romaine en un texte célèbre, sur lequel historiens et théologiens se sont tour à tour penchés et dont le concile du Vatican a voulu faire état. Tout spécialement aujourd'hui, son œuvre est au centre de la bataille qui se livre sur le problème de la formation du catholicisme primitif.

Utilisant cette vaste littérature pour montrer l'importance du sujet et en éclairer les alentours, l'auteur s'est mis en présence des textes pour étudier en elle-même la théologie de saint Irénée sur les pouvoirs et la constitution de l'Église, puis l'apologétique qu'il en esquisse à l'encontre de la gnose. Cette analyse lui permet ensuite de marquer le rôle de l'évêque de Lyon « aux origines du catholicisme », dont il est le témoin par excellence, mais non pas, comme on l'a voulu dire, le créateur. Un chapitre final relève les principaux traits qui attestent son influence sur les siècles suivants depuis la période patristique jusqu'à nos jours.

Ainsi l'auteur a le mérite de restituer pour la première fois sa physionomie complète à l'ecclésiologie de saint Irénée. Le témoignage classique sur la primauté romaine est l'objet d'une étude particulièrement attentive, où se trouvent analysés et discutés les commentaires si divergents qu'il a reçus, jusqu'à la récente controverse, généralement ignorée du public français, qui mit naguère aux prises, en Allemagne, un théologien catholique, le Dr Gerhard Esser, et un prêtre passé à la Réforme, le Dr Hugo Koch.

Présidée par M. Rivière, qu'assistaient MM. Amann et Gaudel, la soutenance a mis en bonne lumière la valeur de cette thèse.

Après avoir relevé quelques inadvertances dans l'impression d'ailleurs généralement très soignée de ce travail, M. Amann a fait préciser au candidat le caractère exact de la gnose et le sens de l'individualisme religieux qui lui est reproché ; il a insisté sur le devoir d'éviter les anachronismes littéraires ou les assimilations historiques trop simplifiées qui tendraient à ramener les systèmes anciens à nos cadres modernes. Le candidat expose que, sans être proprement un protestantisme, la gnose avait avec lui en commun le mépris de l'Église et de la tradition.

C'est à déterminer le rapport du magistère ecclésiastique avec cette tradition que s'attache M. Gaudel. Il se demande si saint Irénée ne conçoit pas plutôt l'Église comme la dépositaire que comme l'interprète des Écritures et du symbole, si le sens du développement égale chez lui l'esprit de conservation. Tout en reconnaissant que tel est bien le caractère général de saint Irénée,

M. Spikowski s'applique à faire valoir les traits où s'affirme l'idée d'un magistère vivant investi d'un rôle actif dans l'explication de la foi.

M. Rivière fait analyser au candidat la relation des « presbytres » par rapport aux « évêques », en observant que la synonymie de ces deux expressions rend difficile de trouver à chacun un rôle distinct dans la transmission du dépôt. Il recherche la signification précise du *charisma veritatis* départi aux évêques et la portée théologique du passage relatif à l'Église romaine. M. Spikowski estime que le rapprochement avec les textes voisins autorise à dire que le « charisme de vérité » s'applique à l'ensemble de l'épiscopat et non pas à chaque évêque individuellement. Ce qui laisse place à la fonction supérieure de l'Église romaine, dont la *potentior principalitas* va jusqu'à faire de sa tradition la régulatrice de la vérité. Par où l'évêque de Lyon est bien le témoin des prérogatives essentielles de la papauté.

Au terme de ces discussions, M. Spikowski a été proclamé docteur en théologie avec mention *honorable*. Ces deux soutenances attestent la vitalité croissante de la Faculté et de son Institut de théologie dogmatique, dont les deux candidats avaient régulièrement suivi les cours.

2. — A la session du mois de novembre dernier ont subi avec succès :

a) L'examen du baccalauréat en théologie catholique : MM. Brumbt (mention assez bien), Hausherr, Gestermann et Zint, du diocèse de Strasbourg ; Vuc, de Roumanie.

b) L'examen donnant droit au certificat de droit canonique (baccalauréat) : M. Vitekev (mention bien), de Roumanie.

c) L'examen donnant droit au diplôme de droit canonique (licence) : M. Kulczycki (mention assez bien), de Pologne.

Le Gérant : JOSEPH GAMON.

L'ADOPTION DU GALLICANISME POLITIQUE

PAR LE CLERGÉ DE FRANCE

(Suite) (1).

V. — L'ASSEMBLÉE DU CLERGÉ DE 1625 ET LA CENSURE DES LIBELLES POLITIQUES.

En 1625, Richelieu, qui avait réussi à discréditer et à faire emprisonner La Vieuville, jusque-là tout-puissant dans le conseil du roi, venait de prendre en main la politique de la France. Il caressait déjà son grand projet contre la maison d'Autriche. Soucieux de ménager des alliances au pays, il commença par favoriser le mariage d'Henriette, sœur de Louis XIII, avec Charles I^{er} d'Angleterre. Pour assurer à la France des appuis du côté du nord, il resserra des liens qui nous unissaient à la Hollande, et promit les secours financiers aux troupes de Mansfeld. Le principal danger pour le royaume résidait dans l'union trop étroite des deux pays où régnaient les Habsbourg, l'Espagne et l'Empire. Les intérêts du roi d'Espagne et ceux de l'empereur étaient solidaires. Sans l'Espagne, l'empereur ne pouvait pas grand'chose en Italie ; et sans l'empereur, la domination espagnole sur les Pays-Bas et sur la Franche-Comté eût été bien précaire. Le roi d'Espagne, comme l'empereur, avait donc le plus grand besoin d'un passage à travers la Suisse. Ce passage, c'était la Valteline.

Unissant le Milanais au Tyrol, cette région des Alpes constituait, pour la maison d'Autriche, la clef de ses pos-

(1) Voir *Revue des Sciences religieuses*, t. VI, 1926, pp. 305, 453, et t. VII, 1927, p. 1.

sessions. La Valteline appartenait aux Grisons depuis 1512, date où le duc de Milan, Maximilien Sforza, la leur avait donnée pour les payer de leur aide contre les Français. Mais en 1620, à la faveur des guerres de religion, et sous couleur de défendre les Valtelins catholiques contre les Grisons protestants, les Espagnols s'installèrent sur ce territoire si utile et si convoité, et y construisirent des forteresses. Les Grisons revendiquèrent leur souveraineté : la politique de Richelieu était de les soutenir, pour soustraire la Valteline au pouvoir des Espagnols, quitte à exiger le respect, dans ce pays, du culte catholique. Urbain VIII, au contraire, par sympathie pour l'Espagne et pour des motifs religieux, employait sa diplomatie dans le sens opposé ; précisément en cette année 1625, le cardinal neveu, Francesco Barberini, vint à Paris, en qualité de légat, pour travailler contre les Grisons.

En Italie, Venise et la Savoie pouvaient seules échapper à l'influence espagnole. Richelieu s'appuya sur elles ; et comme le duc de Savoie, Charles-Emmanuel, voulait attaquer Gènes, le cardinal l'aida d'autant plus volontiers que cette ville servait aux Espagnols à la fois de port et de banque. La rancune et les projets de vengeance de l'électeur palatin, chef de l'*Union évangélique*, contre l'empereur Ferdinand II, qui l'avait, en haine du protestantisme, dépouillé de sa dignité électorale pour en investir Maximilien de Bavière, menaçait la paix intérieure de l'empire : Richelieu se préparait à soutenir le Palatin contre l'empereur.

Cette politique réaliste, et qui s'inspirait uniquement de préoccupations nationales, avait l'appui de ceux qu'on appelait alors les *bons Français* ; elle inquiétait, en revanche, et choquait, le parti surnommé des *dévots* ou des *bons catholiques*, habitués à regarder avec sympathie du côté des Pyrénées, et hostiles, au contraire, à l'Angleterre, à la Hollande, et en général aux alliances protestantes. C'est au milieu de ces difficultés, d'ordre intérieur et extérieur, que se répandirent en France, presque simultanément, deux libelles qui firent grand bruit et causèrent grand scandale. Le premier était intitulé *Mysteria politica* (1), et le second

(1) *Mysteria politica, hoc est epistolæ arcanae virorum illustrium sibi mutuo*

prenait la forme d'une *Admonitio ad Regem Christianissimum* (1). Ils faisaient, l'un et l'autre, une critique violente, sur tous les points, de la politique de Richelieu. L'opinion publique ne tarda guère à les imputer aux Jésuites (2), et

confidentium, lectu et consideratione dignæ. Il semble qu'on ne connut de ce libelle, en France, qu'une édition publiée à Anvers, en 1625. C'est elle, du moins, que citent tous les écrits du temps. Elle n'était que la reproduction d'une édition antérieure, imprimée à Naples, l'année précédente, et que nous avons entre les mains (in-4° de 37 pages). Richelieu n'avait donc pas tort en écrivant : « Il se fit en Italie, sur la guerre de la Valteline, deux méchants livres... etc. » (*Mémoire du cardinal de Richelieu*, t. V, p. p. GAUCHERON et DERMENGHEN [public. de la Société de l'hist. de France], 1921, p. 201). Ce libelle comprend huit lettres, parmi lesquelles la 7^e est de beaucoup la plus longue et la plus importante. Il est analysé en détail dans *L'unziesme tome du Mercure françois, ou l'histoire de nostre temps*, 1626, p. 34-48. A chaque instant, soit dans les marges, soit dans le texte de cet opuscule, se trouvent des groupes de chiffres ou de lettres incompréhensibles, des signes mystérieux. Un historien, qui l'a étudié de près, avoue qu'il n'a pu leur découvrir de sens : « In fine quorundam paragraphorum, et in cujusque fere paginæ margine, conscriptum arithmeticiis notis textum exhibet, cujus clavem, ut dicitur. invenire frustra conati sumus ». (HUBAULT, *De politicis in Richelium lingua latina libellis*, thèse pour le doctorat ès lettres, 1856, p. 22). Hubault, à notre avis, perdait bien son temps : ces signes n'ont aucun sens. L'auteur adopte la fiction de lettres écrites par des « personnages illustres », de lettres diplomatiques et confidentielles ; il leur donne l'aspect de ce genre de documents : c'est une pure facétie.

(1) G. G. R. *Theologi ad Ludovicum tertium Galliarum et [Navarræ Regem Christianissimum] admonitio, fidelissima, verissima facta, et ex Gallico in latinum translata : quæ breviter et nervose demonstrat Galliam sæde et turpiter impium sædus iniisse, et injustum bellum hunc tempore contra catholicos movisse, salvaque religione prosequi non posse*. Augustæ Francorum. Cum facultate catholic. Magistrat. Anno MDCXXV (in-8°, de 55 pages). Le soi-disant texte original français, mentionné dans le titre, n'est qu'une facétie de l'auteur. On trouvera les passages les plus importants de l'*Admonitio* dans DUPLESSIS D'ARGENTRÉ, *Collectio judiciorum*, t. II, 2^e partie, p. 192-196. Dans le livre de HUBAULT, les deux libelles sont analysés ensemble, comme ne formant qu'un seul bloc : p. 23-44.

(2) On les attribua d'abord au P. François Garasse, puis au P. Scribani. Richelieu ne cacha pas aux Jésuites son aigreur, et le carême de 1626 fut pour les membres de la Compagnie un temps peu agréable. « Ensuite de ces opinions, écrit le P. Garasse, M. le Cardinal et ses domestiques, ou ceux qui lui pensoient faire plaisir, n'ont laissé couler aucune occasion, durant le Carême, de calomnier et d'affliger nos Pères..., les coudoyant et heurtant dans l'estomac, à l'issue de la chaire ; les trompétant et injuriant par les rues avec des atrocités non pareilles ». (Cité par le P. PRAT, *Recherches his-*

il semble bien qu'elle ne se trompe point. La critique la plus moderne, en effet, retient communément pour auteur du premier le P. Jacques Keller (1), originaire du grand-duché de Bade, et elle attribue la paternité du second au P. André Eudæmon Joannes (2), théologien grec venu en France avec la légation du cardinal Barberini. Bien entendu, l'un et l'autre se donnaient, dans leur écrit, pour Français très authentiques,

Ces deux libelles étaient injurieux pour le roi et les ministres : leurs auteurs attaquaient les desseins du Conseil avec la plus violente âpreté, tout en affectant à l'égard de la personne de Louis XIII un respect affligé, et comme s'ils entendaient simplement prémunir le pauvre prince contre les mauvaises influences. De plus, ils contenaient, l'*Admonitio* surtout, les maximes de droit public les plus odieuses pour des gallicans. Outre des phrases isolées, des allusions,

toriques et critiques sur la Compagnie de Jésus en France du temps du P. Coton, t. III, p. 611). Richelieu était d'autant plus ulcéré qu'un troisième pamphlet, qu'on s'accordait à attribuer au P. Garasse, le vilipendait et le ridiculisait de la façon la plus impertinente. Ce factum était intitulé *Questions politicæ quodlibeticæ agilandæ in majori aula sorbonica diebus saturnaliis mane et vespere, Præsidente Illustrissimo Cardinali de Richelieu, sive de Rupella*. Les dites questions étaient du goût de celles-ci : n'est-il pas expédient, quand on fait de la politique, de lire de temps en temps les sept psaumes de la pénitence ? Judas n'a-t-il pas été cardinal sous le pontificat de Jésus-Christ ? Si Judas fut docteur en théologie ? Pourquoi l'illustrissime cardinal officie-t-il en bottes et en éperons ? Sur cette littérature et la mauvaise humeur de Richelieu contre les Jésuites, cf. PRAT, *l. c.*, p. 574 et seq.

(1) Sur le P. Keller, cf. SOMMERVOGEL, *Bibliothèque de la Compagnie de Jésus*, 1^{re} partie : *Bibliographie*, t. IV (1893), n^o 28, col. 993. CRÉTINEAU-JOLY lui attribue aussi l'*Admonitio*, mais à tort, croyons-nous (*Histoire de la Compagnie de Jésus*, 3^e éd. 1859, t. III, p. 340). De même HUBAULT, *l. c.*, p. 47. Dans DUPLESSIS D'ARGENTRÉ, il est appelé Jean, au lieu de Jacques ; *l. c.*, p. 190.

(2) Cf. SOMMERVOGEL, *o. c.*, t. III, col. 486. Sans se prononcer définitivement sur les auteurs des libelles, le savant jésuite incline vers l'attribution que nous croyons la plus juste. Louis XIII était lui-même convaincu que l'auteur de l'*Admonitio* était le P. Eudæmon ; il dit un jour très haut que « c'étoit la chauve-souris de M. le légat qui étoit venue en France jeter cet avorton ». HOUSSAYE, *Le cardinal de Bérulle et le cardinal de Richelieu*, 1875, p. 62. Dans le texte français de la censure de la Faculté de théologie, le P. Eudæmon-Joannès, dont le nom est francisé, devient le P. Jean l'Heureux (DUPLESSIS D'ARGENTRÉ, *l. c.*, p. 190).

semées çà et là, à des soulèvements possibles, à de légitimes refus d'obéissance, on y lisait la très claire menace d'une intervention pontificale dans la politique française, aboutissant, en fin de compte, à la déposition du roi. « Le pape, qui voit que la perte de la religion dans toute l'Europe sera la suite de nos intrigues, est obligé par devoir d'employer tout pour empêcher un si grand malheur ; et il le fera. Il armera, il usera de l'un et l'autre glaive : il frappera de sa main avec le glaive spirituel, et il se servira de celle des Toscans ou de tout autre pour frapper avec le matériel. S'il nous retranche de l'Eglise, nous qui, à la ruine de la religion, sommes liguez avec les hérétiques ; s'il détache les sujets de l'obligation du serment ; s'il exhorte les princes et les villes à prendre la défense de la religion ; s'il ordonne aux évêques de publier et d'exécuter son décret : l'expérience que nous avons eue souvent en France nous fait voir à quel péril sera exposée la Majesté royale. Il y en a même plusieurs qui croient qu'à moins que le roy n'ait ignoré tout ce qui s'est passé, il est dès à présent excommunié ; que ceux de son conseil qui, par l'avidité du gain et de l'honneur, et contre les mouvements de leur conscience, machinent un si grand mal, sont, par le seul fait, entièrement retranchés de la communion de l'Eglise » (1).

Richelieu, on le sait, supportait impatiemment les critiques trop ouvertes ; d'ailleurs, sa situation n'était pas encore telle qu'il pût faire fi de l'opinion. La manière dont il parle de ces libelles, dans ses *Mémoires*, laisse soupçonner à quel point leur publication l'affecta. Il y vit comme « autant de comètes qui présagent et excitent les orages dans les États », et il craignit qu'ils ne réveillassent « nos brouilleries passées » (2). Il s'inquiéta aussitôt des répliques à leur faire (3) ; quant au soin de les poursuivre, il s'en

(1) DUPLESSIS D'ARGENTRÉ, *Collectio judiciorum*, t. II, 2^e partie, p. 196 (texte latin et traduction française, sur deux colonnes).

(2) *Mémoires du cardinal de Richelieu*, éd. cit., p. 203.

(3) La plus connue de ces répliques inspirées par Richelieu est *Le Catholique d'Etat*, de Jérémie DU FERRIER, ancien ministre protestant, converti au catholicisme. Sur le rôle du P. de Bérulle dans la composition de ce livre, cf. HOUSSAYE, *Le cardinal de Bérulle et le cardinal de Richelieu*, p. 63.

remit aux autorités doctrinales et judiciaires, qui ne trompèrent pas son attente. Le 30 octobre 1625, le lieutenant civil ordonna que ces écrits fussent brûlés en place de Grève et que toute personne qui en posséderait un exemplaire l'apportât, dans les vingt-quatre heures, au greffe du Châtelet. La sentence interdisait de les lire, retenir, imprimer, vendre, colporter ou mettre en montre, *sous peine de mort*. Elle chargeait enfin le procureur du roi d'informer contre leurs auteurs et leurs éditeurs, « pour estre procédé contre eux extraordinairement, selon la rigueur des ordonnances, comme perturbateurs du repos public » (1).

(1) « Sur la plainte à nous faite par le Procureur du Roy, qu'il se vend de nouveau deux livres, le premier intitulé *Misteria politica*, et l'autre *G. G. R. Theologi ad Ludovicum decimum tertium, Gallix et Navarx Regem Christianissimum Admonitio*, remplis de plusieurs propositions damnables et meschantes, tendantes à sedition, rebellion et subversion de l'Estat, contre l'obeyssance qui est deue au Roy, requerant sur ce y estre pourveu, et qu'il luy soit donné commission pour informer tant contre les auteurs desdits livres que ceux qui les ont imprimez, exposez en vente, et qui les exposeront à l'advenir : Nous, faisant droict sur ladicte plainte, et après que lesdits livres ont esté veus, leus et examinez en la Chambre du Conseil ; et ouy sur ce le Procureur du Roy en sa conclusion, avons, par délibération de Conseil, déclaré et declarons lesdits livres pernicieux, meschans et seditieux, remplis de faux faits, et contenans plusieurs maximes et propositions contraires à l'autorité des Roys établis de Dieu, à la seureté de leurs personnes, au repos des peuples, et tendans à les induire à rebellion sous un faux et simulé pre-texte de religion. Comme tels, avons ordonné qu'ils seront lacerez et bruslez par l'Executeur de la haute justice en la place de Greve de ceste ville de Paris. Enjoignons à toutes personnes, de quelque qualité et condition qu'elles soient, qui ont lesdits livres, les apporter vingt-quatre heures après la presente Sentence au Greffe du Chastelet de Paris pour estre supprimez. Faisons defenses de les lire et retenir, à peine de la vie, et sur les mesmes peines à tous imprimeurs, libraires et colporteurs de les imprimer, vendre ny exposer. Ordonnons en outre qu'à la diligence dudit Procureur du Roy, il sera informé tant contre les auteurs desdits livres que celuy ou ceux qui les auront imprimez, pour estre procédé contre eux extraordinairement, selon la rigueur des Ordonnances, comme perturbateurs du repos public. Et sera la presente sentence signifiée au Scindic des libraires pour la nottifier à leur Communauté, à ce qu'aucun n'en pretende cause d'ignorance. Ce fut fait et ordonné par Messire Nicolas de Bailleul, sieur de Vattelot sur la mer, et Soisy sur Seine, Conseiller du Roy en ses Conseils d'Estat et privé, Lieutenant civil de la Ville, Prevosté et Vicomté de Paris, et Prevost des Marchands de ladite Ville, le jeudi, 30 jour d'octobre 1625 ». *Mercure françois*, t. XI, 1626, p. 1062.

Quelques jours après, la Faculté de théologie entra dans le branle. Elle devait tenir sa séance ordinaire le 1^{er} décembre. Le 26 novembre, elle se réunit en assemblée extraordinaire et désigna huit docteurs pour examiner d'urgence les deux opuscules et dresser un rapport à leur sujet. Apparemment, les commissaires ne purent mettre la main sur les *Mysteria politica*. Ils ne parlèrent, en effet, que de l'*Admonitio* ; et encore le syndic fit-il savoir qu'il avait recherché soigneusement « ce part abortif, funeste et totalement pernicieux », et ne l'avait que « très-mal aisément recouvert ». Le 1^{er} décembre, les huit docteurs délégués donnèrent donc leur avis ; ils lurent quelques extraits de l'*Admonitio*, particulièrement édifiants, et conclurent que ce pamphlet devait être « censuré fortement » (1).

On s'attendrait à trouver dans l'acte officiel, publié par la Faculté, une belle affirmation des théories gallicanes, une condamnation explicite des maximes faisant dépendre la politique royale du bon plaisir des papes : c'était le cas, semble-t-il, ou jamais. Or ce document est conçu, au contraire, en termes assez généraux. Sans doute, l'arrière-pensée des docteurs y transparait, quand ils affirment que le libelle « abuse malicieusement des saintes Ecritures, les interprétant à contre sens et contre l'intention du Saint-Esprit, et en somme contient beaucoup de choses contre la vraie et saine doctrine de l'Eglise ». Une telle phrase en dit long à qui sait entendre. Mais encore faut-il deviner les sous-entendus. A en prendre les termes tels quels, la censure n'entre pas dans des précisions de doctrine. Ses auteurs se bornent à déclarer que l'opuscule est « rempli de pures « calomnies, d'atroces injures, et de termes très séditieux, « en ce que sous un fardé et faux visage de conserver et « contregarder la religion catholique, il exhorte, excite et « pousse les princes et les grands de ce royaume à une « honteuse, déloyale et malheureuse désertion, et tout le « peuple françois à une générale rébellion et sédition ; outre « plus, comme un astre pestilentieux, il présage et menace

(1) DUPLESSIS D'ARGENTÉ, *l. c.* Conclusion du 26 novembre, p. 190 ; censure du 1^{er} décembre, p. 196.

« l'entière ruine et désolation de cet Etat ; même il divertit
 « méchamment tous les fidèles sujets des rois et des puis-
 « sances séculières de la fidélité, obéissance et révérence
 « qui leur sont dues, rompt le lien de la charité chrétienne
 « qui retient les sujets bien unis avec leurs princes souve-
 « rains ».

Faut-il voir dans cette réserve une victoire du parti duvaliste ? On l'a dit ; et il ne paraît pas douteux que le nonce fit de très pressantes démarches pour que la censure fût conçue en termes respectueux de l'autorité papale (1). Pourtant une telle docilité, de la part des Richéristes, nous semble peu compatible avec l'état d'esprit que nous les verrons bientôt manifester. La prudence de la Sorbonne eut une autre raison. Juste en ce moment, le clergé de France tenait à Paris son assemblée générale ; la Faculté voulut que le coup partît de lui, pour frapper plus fort. Aussi termina-t-elle sa censure en « priant et conjurant les Révérendissimes Prélats », au nom de leur zèle pour l'honneur de Dieu, de leur amour de la justice, de leur affection « au salut du roi et au bien général de son Estat, de châtier exemplairement... ce reste survenu après une ample vendange de tant de malheureux assassins du passé ».

Si l'on s'en tenait aux procès-verbaux de l'assemblée de 1625, qui figurent dans la collection officielle publiée au xviii^e siècle, l'on serait bien imparfaitement informé de l'attitude des prélats dans cette affaire dite *des libelles* (2). On y lit simplement que l'évêque de Chartres reçut mission de rédiger une censure, que les termes de celle-ci ne plurent pas à tout le monde, qu'on en fit ensuite une seconde, beaucoup plus courte, dont la teneur est donnée. « Icelle lue,

(1) Cf. HUBAULT, *l. c.*, p. 48 ; SIRI, *Memorie recondite*, t. VI, 1679, p. 51.

(2) *Collection des procès-verbaux des Assemblées générales du clergé de France*, Paris, Guillaume Desprez, 1767-1780, t. II, p. 515-517. La commission chargée par l'Assemblée de 1625 de revoir et d'arrêter le procès-verbal n'a pas conservé les passages les plus intéressants du plumitif. On les trouve cependant, insérés dans un « Advertissement contenant les manifestes publiés pour et contre la censure des livres intitulés *Admonitio ad Regem* et *Mysteria politica* », qui figure parmi les *Pièces justificatives* de ce même tome II, sous le numéro XVI, p. 115-124.

ajoute le procès-verbal, toutes les provinces ont témoigné une grande approbation et ont jugé qu'elle étoit la plus propre et la plus convenable à l'assemblée, sans contredit ». Le procès-verbal fait mention, en outre, d'un « arrêt injurieux à tout le clergé », que rendit le Parlement « sur le fait de la censure », et qui donna lieu à « plusieurs longs et importants discours » ; et d'un autre arrêt, du Conseil celui-là, qui évoqua l'affaire devant le roi, comme cela était arrivé « en 1615, sur un pareil cas ». Ces phrases vagues, cette rédaction embarrassée, laissent bien soupçonner, il est vrai, que tout ne se passa pas dans le plus grand calme. Mais elles n'apportent qu'un bien faible écho de la tempête qui agita l'assemblée.

Avant même que la Sorbonne publiât son avis sur l'*Admonitio*, Richelieu avait signalé aux prélats les deux écrits diffamatoires dont il désirait la condamnation. Le 7 novembre, l'assemblée chargea Léonor d'Estampes de Valencay, évêque de Chartres, de les examiner. Celui-ci apporta, le 29, son projet de censure, rédigé en langue française. Ce texte était long ; peut être les députés en écoutèrent-ils la lecture d'une oreille distraite : en tout cas, ils l'approuvèrent sans réserve et prièrent l'auteur de le faire imprimer, après l'avoir traduit en latin. C'est du moins ce qui ressort très nettement du procès-verbal primitif, dont Léonor d'Estampes, plus tard, produisit un extrait (1).

(1) *Du samedi, 29 novembre 1625, Président Mgr de Rouen.* — Mgr l'Evêque de Chartres ayant été convié plusieurs fois d'examiner deux livres contenant plusieurs propositions séditieuses, dangereuses, et contre l'autorité du Roi et bien de son Etat, et de dresser une censure au nom de la Compagnie ; et de la part d'icelle Assemblée, de faire savoir à tous Mgrs les Prélats d'empêcher que telle doctrine fausse ne courût parmi les peuples, a, ce jourd'hui, rapporté ladite censure en François, laquelle a été approuvée, lue et estimée de tout le monde, et mondit Sgr remercié de la compagnie, d'avoir si bien et si dignement travaillé à une matière de cette importance ; mais l'a d'abondant convié, pour donner plus d'autorité et de cours à ladite censure, de la vouloir mettre en latin et faire imprimer, ce qu'il a volontiers accepté. — Et l'a depuis fait en la forme qui suit : *Cardinalium, Archiepiscoporum, Episcoporum, etc.* — Délivré le présent extrait dudit Procès-verbal à mondit Sgr l'Evêque de Chartres, le 22 décembre 1625. Par commandement de Nosseigneurs de l'Assemblée : Richard, Prieur de Lansac, Secrétaire ».

Le document latin parut bientôt après, daté du 13 décembre : naturellement, sous le nom de l'assemblée toute entière. Il portait comme titre *Cardinalium, Archiepiscoporum, Episcoporum, cæterorumque qui, ex universis regni provinciis, ecclesiasticis comitiis interfuerunt : de anonymis quibusdam et famosis libellis sententia* ; et il se terminait par ces mots : *De mandato Illustrissimorum et Reverendissimorum Cardinalium, Archiepiscoporum, Episcoporum, totiusque cætus ecclesiastici in Comitibus generalibus cleri Galliæ constituti*, avec la signature de l'évêque de Chartres et du secrétaire de l'assemblée (1).

Cette censure n'était point conçue, comme celle de la Sorbonne, en termes généraux ; elle entrait, au contraire, dans les détails les plus précis touchant la doctrine dite catholique sur le pouvoir des rois. Avant d'examiner une à une les critiques adressées à la politique de Richelieu, au sujet du mariage d'Angleterre, des alliances, de la Valteline, du Palatinat, et de relever les attaques dirigées contre les membres du Conseil, d'Estampes constatait d'abord que les libelles incriminés appartenaient à une littérature bien connue : celle dont les auteurs avaient « ci-devant trempé leurs mains parricides dans le sang de nos rois ». On ne se méprit pas sur l'allusion ; et du reste l'évêque de Chartres revenait, plus loin, sur la même idée, et en termes tels que les Jésuites ne pouvaient douter qu'il ne les visât. Puis, comme ces écrits dissimulaient leur malice sous le voile du zèle religieux, « ni plus ni moins que les boîtes des charlatans, qui ne promettent au dehors et en leur titre que des remèdes salutaires, et n'y a au dedans que du poison » (2), il jugeait nécessaire, disait-il, de faire connaître « sans fard, sans adulation et médisance, ce que la religion enseigne sur l'autorité des rois » (3).

Collection des procès-verbaux des Assemblées générales du clergé de France, t. II, Pièces justificatives, p. 122.

(1) Cette censure se trouve, accompagnée de la traduction française, au t. II de la *Collection des procès-verbaux des Assemblées générales du Clergé de France, Pièces justificatives*, p. 101-115. — La même traduction est insérée dans le *Mercure français*, t. XI, p. 1068-1097.

(2) *Collection des procès-verbaux...*, t. II, P. j., p. 102.

(3) *Ibid.*, p. 103.

La doctrine qu'exposait la censure, après ce préambule, était, dans toute sa pureté, celle de l'absolutisme le plus radical, du pouvoir de droit divin soustrait à tout contrôle. « Il est donc à savoir qu'outre l'universel consentement des « peuples et des nations, les prophètes annoncent, les apôtres « confirment, et les martyrs confessent, que les rois sont « ordonnés de Dieu : et non cela seulement, mais qu'eux- « mêmes sont Dieux ; chose qu'on ne peut pas dire avoir été « inventée par la servile flatterie et complaisance des païens ; « mais la vérité même le montre si clairement en l'Écriture- « Sainte que personne ne peut le nier sans blasphème, ni en « douter sans sacrilège. Pourtant il s'ensuit que ceux qui sont « appelés Dieux le soient non par essence, mais par partici- « pation ; non par nature, mais par grâce ; non pour toujours, « mais pour certain temps, comme étant les vrais lieute- « nants de Dieu tout puissant, et qui, par l'imitation de sa « divine Majesté, représentent ici-bas son image » (1).

En cette qualité de représentants de Dieu sur la terre, ils ne relèvent que de lui seul, directement, et quoi qu'ils fassent. « Mais quoi, si les princes sont méchants ? A Dieu « ne plaise que nous approuvions l'insolence, la fierté ni « l'injustice d'aucun. Si tu t'en rapportes toutefois à la « sainte Écriture, tu trouveras qu'il ne nous est loisible en « façon quelconque de nous rebeller, mais il nous est « commandé d'obéir où il n'y va point de l'intérêt de la reli- « gion. Encore qu'un prince ravisse nos biens, et qu'il nous « ôte notre liberté, qu'il nous surcharge, et nous fasse tout « le mal que Dieu dénonçoit à ceux qui lui demandèrent un « roi : nonobstant tout cela, il faut obéir au prince, pour « fâcheux qu'il puisse être ; car Dieu l'a institué, et ne faut « désobéir à son maître pour mauvais qu'il soit, parce que « Dieu, prévoyant bien qu'il devoit être tel, il l'a néanmoins « établi pour nous commander » (2).

Admettons encore cette passivité, pourrait-on répondre, lorsque l'intérêt de la religion n'est pas en jeu. Mais si la politique tourne à la ruine de l'Église, à la persécution ?

(1) *Ibid.*, p. 103.

(2) *Ibid.*, p. 105.

Même alors, dit le prélat, il faut obéir ; ou plutôt souffrir en patience, à l'imitation des saints et de Jésus-Christ lui-même. « Si Dieu nous a donc donné un bon roi, nous devons « l'aimer ; s'il est autre, la Majesté divine nous ordonne de « le souffrir ; et s'il persécute la religion (quoique les hérétiques disent le contraire), s'il a les armes à la main, s'il « expose les fidèles au martyre, néanmoins, si nous voulons « obéir à l'Écriture, il vaut mieux remporter une victoire « par l'effusion de notre sang que de souiller la renommée « de la patience des chrétiens en lui résistant l'épée au « poing. Et nul ne peut aussi improuver cette opinion qu'à « même temps il n'improve le précepte et l'exemple de « notre Seigneur, qu'il n'ôte aux martyrs la gloire de leur « modestie » (1).

Qu'on le remarque bien : il ne s'agit pas ici d'opinion personnelle : l'évêque de Chartres entend exposer la pure vérité catholique. « Quiconque croit autrement, change la foi en faction » (2).

Cette vérité implique des conséquences pratiques. « D'où « il s'ensuit qu'un chacun étant obligé de révéler, d'aimer et « d'embrasser le gouvernement de l'État sous lequel il est « né, il doit tâcher de tout son pouvoir, non seulement de le « défendre, mais aussi de l'accroître, vu que Dieu l'a ainsi « institué et ordonné. Tant s'en faut que ceux qui sont plus « catholiques d'effet que d'apparence doivent interpréter « selon leur fantaisie les paroles, les actions et la pensée « même des rois, comme s'ils tenoient en la main la verge « de censeur. Au contraire, ils seront tenus de désirer la « prospérité des affaires et les mettre en réputation : car « puisqu'il est tout constant que l'assistance de la divine « bonté est plus favorable aux princes qu'aux particuliers, « ceux-là n'offensent pas moins Dieu qui lui ôtent la puissance de juger les rois, laquelle il s'est réservée à lui seul, « qu'ils sont injurieux envers les rois eux-mêmes, qui sont « sujets à son seul jugement » (3).

Quant à la question des droits du pape sur la politique

(1) *Ibid.*, p. 105.

(2) *Ibid.*, p. 106.

(3) *Ibid.*, p. 106.

des princes temporels, d'Estampes l'expédie en trois phrases. « La religion et la dignité de l'Etat se soutiennent l'une « l'autre d'un secours mutuel, et, par un bon accord, sont « d'une très douce harmonie. Toutefois elles ont toutes deux « leurs droits distincts, et chacune est renfermée dans ses « propres limites. Car il n'est pas permis à l'Etat de violer « la religion, ni à la religion de renverser l'Etat ». Quiconque prétendrait le contraire démentirait Jésus-Christ, « lequel ordonne qu'on rende à César ce qui est à César et à Dieu ce qui est à Dieu » (1).

On le voit, Léonor d'Estampes s'avanceit très loin sur le terrain du gallicanisme politique : plus loin même que Bossuet ne devait aller, dans sa défense de la Déclaration de 1682. En effet, il accusait d'hérésie, ni plus ni moins, tous ceux qui ne partageaient pas ses convictions sur l'indépendance absolue du pouvoir royal (2). Or, les ultramontains, le pape lui-même, étaient dans ce cas.

Aucun nonce apostolique n'aurait pu lire une pareille déclaration, émanant officiellement du clergé de tout un pays, sans employer tout son zèle à la combattre. Mgr. Bernardino Spada, qui représentait alors le Saint-Siège à la cour de Louis XIII, ne manqua pas à ce devoir. Dans ses conversations particulières avec les députés, il déclara la censure téméraire, scandaleuse, intolérable. Il n'était pas possible, disait-il, de s'en tenir là : il fallait ou la corriger ou la remplacer par une autre, si l'on ne voulait pas s'exposer aux plus graves aventures (3). Il trouva parmi les représentants de l'épiscopat des alliés actifs et convaincus, au premier rang desquels l'évêque d'Angers, Charles Miron et l'archevêque de Sens, Octave de Bellegarde. Celui-ci, qui arrivait à peine de sa province, remontra avec émotion à l'assemblée que l'on courait au devant d'une polémique

(1) *Ibid.*, p. 111.

(2) Le mot « hérétique » n'est pas prononcé ; mais le jugement est porté, à diverses reprises, en termes équivalents.

(3) Vittorio Sini, moine italien et historiographe du roi de France, insiste sur l'activité du nonce, en cette occasion ; il se fonde notamment sur une dépêche de Spada, du 21 janvier 1626. *Memorie recondite*, t. VI, Lyon, 1679, p. 51-53.

retentissante, dont on ne pouvait prévoir les conséquences. En effet, dit-il, si le clergé de France maintenait les positions doctrinales qu'il adoptait dans la censure, des voix étrangères ne manqueraient pas d'élever des protestations indignées. Peut-être le pape devrait-il intervenir par des sanctions canoniques. On pouvait donc craindre de graves désordres et s'attendre, à tout le moins, à un énorme scandale. Qu'y gagnerait le clergé de France ? Le mépris de la chrétienté, qui comprendrait d'autant moins cette attitude, ajoutait-il, que la chambre ecclésiastique avait soutenu, dix ans auparavant, aux États généraux, des maximes exactement opposées (1).

En entendant Léonor d'Estampes lire son travail, le 29 novembre, les députés l'avaient approuvé sans en penser si long. Mais lorsqu'ils examinèrent attentivement la censure, une fois qu'elle fut imprimée, ils lui trouvèrent un visage nouveau. Beaucoup allèrent même jusqu'à prétendre que l'assemblée n'en avait encore jamais eu connaissance (2). Aussi, quand le cardinal de La Valette, archevêque de Toulouse, proposa, le 12 janvier 1626, « qu'il ne fût plus parlé, en aucune sorte, de ladite censure, et que, sur le bon plaisir de l'assemblée, il en seroit fait une autre, qui soit conçue en peu de paroles, laquelle condamne lesdits livres comme mauvais et pernicieux, et pleins de toutes méchancetés, et ce, sans toucher aucune question en particulier qui puisse

(1) SIRI, *Memorie recondite*, t. VI, p. 52.

(2) C'est l'argument que l'on trouve formulé dans tous les documents où la majorité désavoua, par après, la rédaction de l'évêque de Chartres : ce n'est pas, disent les prélats, un acte émané de l'assemblée ; elle ne l'a pas approuvé, n'en a même pas délibéré. L'extrait du procès-verbal primitif, que nous avons cité plus haut, témoigne du contraire. Siri paraît bien donner la nuance exacte, quand il écrit : « Alcuni vescovi, in gratia del cardinale di Richelieu, piccato e mal trattato da' due libelli, havevano rimonstrato che una occasione tale meritava che l'assemblea del Clero facesse palese al Re et al Consiglio il proprio zelo in condannazione de' detti libelli. Il motivo riceve applauso, e fù subito seguito da un decreto e de una commessione al vescovo di Chartres di sbizzare la scrittura. La portò à leggerla all' assemblea in idioma francese, la quale, stracca et annoiata da una leggenda di più carte, con un Euge bone si sgabellò di più lunga attentione. Il tutto si passò con poca riflessione ». *L. c.*, p. 51.

causer du trouble », la plupart des assistants se rallièrent-ils à son avis, estimant « chose mieux séante et convenable a un si grand corps comme celui de cette assemblée d'en agir de la sorte ». Le cardinal avait en poche un projet tout préparé. Il en donna lecture, et on l'adopta séance tenante (1).

Si l'incident eût été clos de cette façon, il ne nous révélerait pas grand'chose des sentiments de l'épiscopat sur la question qui nous occupe. Il nous permettrait uniquement de constater, en effet, la répugnance bien compréhensible des prélats à adopter une attitude doctrinale qui les aurait isolés du reste de l'Eglise. Mais un événement se produisit peu après, qui dissocia nettement deux éléments jusque-là confondus, le dogme et les idées politiques.

Les parlementaires avaient lu avec grand plaisir la censure rédigée par Léonor d'Estampes, et ils y avaient surtout goûté ce dont le nonce avait pris ombrage : « les raisons y employées et insérées particulièrement » (2). Ils leur trouvaient une « saveur de saine et ample doctrine, conforme aux saints décrets et constitutions canoniques et aux loix de l'Etat ». Aussi, la nouvelle qu'on travaillait à la faire révoquer leur fut-elle particulièrement désagréable. Le 21 janvier 1626, les Gens du roi dénoncèrent au Parlement les « étrangers et autres », qui, « ne pouvant souffrir que les vrayes maximes soient publiées », faisaient des « menées pour pratiquer une

(1) *Collection des procès-verbaux des Assemblées générales du clergé de France*, t. II, p. 516. — Voici le texte de la nouvelle censure : « Cardinales, Archiepiscopi, Episcopi, ceterique ecclesiastici in publicis comitiis nostri ordinis Lutetiae congregati, omnibus et singulis Archiepiscopis et Episcopis salutem in Domino et benedictionem. — Editi sunt hisce temporibus duo libelli, quorum tituli, prioris quidem *Admonitio ad Regem*, posterioris vero *Mysteria politica*, quos diligentes examinari curavimus, comperimusque plurima hisce contineri falsa, temeraria, scandalosa, contra utilitatem, tranquillitatem et prosperitatem Regni Regisque personam et auctoritatem et consilium. Quo circa illos ut tales per presentes damnamus; ideoque hortamur vos et obnixè precamur, ut in cunctis locis vestrarum diocesium censuram hanc nostram promulgari et eam valvis ecclesiarum affigi quamprimum curetis, prohibeatisque cunctis vestris subditis ne quis doctrinam his libellis contentam doceat aut prædicet, nemo tales libellos vendat aut distribuât, neque apud se retineat, sub pœnis juris et aliis arbitrio vestro imponendis ».

(2) Ces expressions, ainsi que les suivantes, sont de l'avocat général Servin, et figurent dans le préambule de l'arrêt du 21 janvier 1626.

autre déclaration ... osans cabaler, suborner et solliciter, au grand préjudice et deshonneur des François, le changement et altération de la véritable censure faite par ledit clergé ». En conséquence, ils requéraient de la Cour qu'elle défendit à quiconque de publier une autre déclaration que celle du 13 décembre. Faisant gré à ces conclusions, le Parlement rendit, le même jour, l'arrêt suivant : « La Cour, les Grand' « Chambre, Tournelle et de l'Edit assemblées, a ordonné et « ordonne que le Procureur Général du Roy aura commission « pour informer des menées, pratiques, sollicitations et « assemblées secrettes faites contre l'autorité royale et loix « de l'Etat. Fait inhibitions et défenses à toutes personnes « s'assembler, écrire, imprimer ni publier aucune autre « déclaration que celle de l'Assemblée dudit clergé dudit « jour 13 décembre, à peine contre les contrevenans d'être « punis comme perturbateurs du repos public » (1).

Il fallait que le Parlement se sentit bien soutenu par une partie de l'opinion, et qu'il se crût bien sûr de l'appui du premier ministre, pour oser cette chose « nouvelle et sans exemple » (2) depuis la fondation de l'Église des Gaules : empêcher les évêques de corriger l'expression hâtive qu'ils avaient pu donner de leur pensée sur un point de doctrine. Mais s'il escomptoit la soumission du clergé, il se trompa. Jusqu'au moment où l'assemblée aurait remis ses cahiers au roi, il était difficile d'empêcher les prélats de se réunir et de conférer entre eux de ce que bon leur semblerait. Mais quand ils eurent obtenu leur audience de congé, le 13 février, ils continuèrent encore à se concerter sur les moyens de faire connaître leur censure abrégée, qu'aucun imprimeur,

(1) Le texte de cet arrêt se trouve dans le *Mercurie françois*, t. XI, 1626 2^e partie, p. 99.

(2) « L'injustice desdits arrêts est en ce qu'ils défendent aux prélats et assemblée du Clergé de désavouer et dénier d'avoir fait un acte, publié sous leur nom, duquel ils ne sont pas auteurs, ni ne l'ont jamais vu qu'après ladite publication ; laquelle injustice et d'autant plus intolérable et blâmable qu'elle est entièrement nouvelle et sans exemple ... ». *Mémoire dressé par les prélats, pour servir de guide à celui d'entre eux qui devait exprimer au roi les doléances de l'assemblée ; dans Collection des procès-verbaux ...*, t. II, *Pièces justificatives*, p. 119.

effrayé par les menaces de l'arrêt, ne voulait mettre sous presse. Cette fois, le Parlement se sentit plus fort. Le 18 février, le Procureur Général, constatant que l'assemblée était finie, et que néanmoins les évêques avaient fait de nouvelles « congrégations, sans congé et licence dudit seigneur « Roy, et auroient entrepris faire nouvelle délibération con- « traire à celle qu'ils auroient faite le 13 décembre dernier, « nonobstant les défenses portées par l'arrêt du 21 janvier « de la présente année, et ce, contre l'autorité du Roy et loix « de l'Etat », requit que « défenses soient faites aux gens « dudit clergé publier ni envoyer dedans et dehors le « royaume les actes desdites nouvelles délibérations, si « aucunes ils avoient entreprises ou entreprennent faire, ni « continuer d'eux assembler à l'avenir sans l'expresse per- « mission et pouvoir du Roy » (1).

La Cour admit cette requête et rendit, le même jour, un second arrêt, où elle confirmait celui du 21 janvier, annulait « comme attentat » les délibérations que les évêques avaient pu prendre au sujet des libelles, postérieurement à cette date, interdisait toute nouvelle réunion, et portait la peine de mort contre quiconque oserait imprimer une autre censure que celle de Léonor d'Estampes (2).

(1) Préambule de l'arrêt du 18 février, dans le *Mercur français*, t. XI, 2^e partie, p. 103.

(2) « LA COUR, les Grand'Chambre, Tournelle et de l'Edict assemblées, a ordonné et ordonne que ledit Arrest du 21 janvier dernier sera executé selon sa forme et teneur. Faict defenses à toutes personnes d'y contrevenir sous les peines y contenues. A cassé, revoqué et annullé comme attentat les actes des délibérations des gens dudit clergé, si aucuns ont esté faits au préjudice du dit Arrest. Leur fait inhibitions et defenses de plus s'assembler, publier, ny faire imprimer aucunes deliberations contraires à celle par eux faite le 13 décembre dernier, sous les peines portées par ledit Arrest. A tous imprimeurs et libraires les imprimer sur peine de la vie. Ordonne que le Procureur Général du Roy aura commission pour informer des pratiques et sollicitations faites pour faire changer ladite deliberation dudit treiziesme decembre, pour, l'information faite, rapportée et communiquée audit Procureur General, ordonner ce que de raison. Et seront tant le present Arrest que celui du 21 janvier signifiez aux agens du Clergé et au syndic des libraires, et envoyéz aux bailliages et seneschaussées, pour y estre, à la diligence des substituts dudit Procureur General, leuz et publiez, à ce qu'aucun n'en pretende cause d'ignorance. Enjoint ausdits substituts certifier ladite Cour de leurs diligences

Deux autres arrêts suivirent encore celui-ci, le 3 et le 9 mars. Le premier ordonnait à tous les archevêques et évêques qui se trouvaient à Paris « eux retirer dans quinzaine en leurs diocèses, pour y résider, à peine, ledit tems passé, d'y être contraints par saisie de leur temporel » (1). Comme cet arrêt devait être signifié « ausdits archevêques et évêques étans en cette ville, parlant à leurs personnes ou domiciles », deux huissiers se présentèrent, le 7 mars, chez l'archevêque d'Auch, Léonard de Trappes. Ils y trouvèrent assemblés, au mépris des arrêts, six archevêques et vingt évêques. Loin de se laisser intimider, l'archevêque d'Auch, auquel s'associa l'évêque d'Angers, Charles Miron, rédigea séance tenante une protestation qu'il dicta aux huissiers. Il y proclamait, « en présence et par l'avis unanime de tous,

au mois. Faict en Parlement, le 18 fevrier mil six cents vingt-six. Signé, Du TILLET ». *Mercurie françois*, t. XI, 2^e partie, p. 104.

(1) « Ce jour, le Procureur General du Roy a remonstré à la Cour, les Grand'Chambre, Tournelle et de l'Edict assemblées, qu'au prejudice des Arrests d'icelle des vingt-uniesme janvier et dix-huictiesme fevrier dernier, les evesques et ecclesiastiques se sont assemblez en maison privée : requeroit, attendu leur entreprise, y estre par ladite Cour pourveu, pour la consequence de la matiere, et qu'il soit enjoint ausdists evesques et prelatz qui sont en ceste ville eux retirer en leurs dioceses, pour y resider. La matiere mise en deliberation, LADITE COUR a déclaré [et déclare les assemblées, convocations et deliberations faites par les archevesques, evesques et autres ecclesiastiques au prejudice des defenses à eux faites par lesdits Arrests nulles, illicites et faites d'autorité privée. A cassé, revoqué et annullé comme attentat les actes faits depuis et au préjudice desdits Arrests. Fait de nouveau inhibitions et defenses ausdits archevesques et evesques estant en ceste ville d'eux assembler en quelque maison et lieu que ce soit, et à toutes autres personnes, de quelque qualité, dignité et condition qu'ils soient les convoquer, aux agens du Clergé les appeler pour ce faire, sur les peines portées par lesdits Arrests et autres plus grandes s'il y eschet. Ordonne que des contraventions ausdits Arrests il sera informé à la requeste dudit Procureur General, et que le present Arrest sera, aussi à sa requeste, signifié ausdists archevesques et evesques estans en ceste ville, parlant à leurs personnes ou domiciles, et aux agens dudit Clergé. Et faisant droict sur les conclusions dudit Procureur General, enjoint à tous lesdits archevesques et evesques eux retirer dans quinzaine en leurs dioceses, pour y resider, à peine, ledit temps passé, d'y estre contraints par saisie de leur temporel. Fait en Parlement, le troisiseme jour de mars 1626. Signé, Du TILLET ». *Mercurie françois*, t. XI, 2^e partie, p. 107.

« que Messieurs du Parlement de Paris n'ont aucune autorité
 « sur le Clergé de France, qu'ils représentent, soumis au
 « Roy seul. Que les arrêts dont il s'agit sont un attentat
 « intolérable contre l'honneur de Dieu et l'autorité de sa
 « Majesté, lequel va à la subversion de la religion et de
 « l'Etat. Que lesdits prélats ont pouvoir et obligation, de
 « tout droit divin et humain, de s'assembler pour les affaires
 « de la religion et de l'Église, quand les affaires le requè-
 « reront. Et qu'à présent ils sont assemblez pour aviser
 « ce qu'ils peuvent et doivent faire pour obtenir du Roy la
 « cassation des arrêts dont ils'agit, comme préjudiciables
 « à l'autorité de l'Église et de sa Majesté, et faire défenses
 « ausdits sieurs du Parlement d'en donner de semblables
 « à l'avenir » (1).

La réplique ne tarda pas. Le surlendemain, parut un quatrième arrêt. La Cour ordonnait que la réponse des évêques fût « lacérée et brûlée par l'exécuteur de haute justice », et citait « les nommez d'Estrapes, Archevêque d'Auch et Miron, Evêque d'Angers », à comparaître personnellement, « pour répondre aux conclusions que le Procureur Général voudra contr'eux prendre ». En attendant, elle prescrivait la saisie de leurs revenus. Quant aux autres prélats, l'arrêt leur enjoignait d'avoir à « obéir au Roy leur souverain Seigneur, reconnaître le Parlement comme Puissance souveraine, établie pour, sous son autorité, rendre justice à tous ses sujets, de quelque état ou condition qu'ils soient, à peine d'être déclarez criminels de Leze-Majesté, et procédé à l'encontre d'eux selon les rigueurs portées par les ordonnances » (2).

L'affaire prenait une tournure inquiétante : d'autant plus que le clergé était décidé, de son côté, à ne pas céder. Il avait adressé à Louis XIII des doléances écrites (3) et demandé une audience. Dans le mémoire dont Charles

(1) L'exploit, signé « DUVAL et CAZAUT, huissiers » est reproduit, dans la *Collection des procès-verbaux ...*, t. II, *Pièces justificatives*, p. 116.

(2) *Quatrième Arrest du Parlement*, dans le *Mercur françois*, t. XI, 2^e partie, p. 108.

(3) *Copie de la requête présentée au Roi*, dans *Collection des procès-verbaux ...*, t. II, p. j., p. 117.

Miron, désigné pour faire la harangue, devait s'inspirer, les prélats opposaient « au feu allumé dans le dernier desdits arrêts, pour brûler les actes et réponses desdits archevêques et évêques de la France par la main d'un bourreau », d'autres feux qu'ils « ne voulaient pas être si prompts d'allumer », mais auxquels, cependant, il fallait songer, à savoir « les feux de l'Église, qui peuvent consommer à l'éternité et dévorer les âmes des ceux qui en sont coupables » ; en d'autres termes, les « décrets et anathèmes » (1). Richelieu suivait attentivement les phases de la lutte. Il estima le moment venu d'intervenir. « Ce différend, raconte-t-il dans ses Mémoires, « causoit un grand bruit. Le clergé étoit divisé ; le Parlement « s'animoit contre l'Église, et la matière de la dispute tou- « choit l'autorité et la personne du Roi. Il falloit empêcher « le schisme, réunir le clergé, maintenir l'autorité de « l'Église, et ne pas violer celle du Parlement, qui, en beau- « coups d'occasions importantes, est nécessaire à la manu- « tention de l'État. Le Cardinal, intéressé en ces deux corps « par la dignité qu'il a en l'Église et par la qualité qu'il a « de premier ministre de l'État, sans blesser les droits d'au- « cune des parties, par un sage tempérament les mit d'ac- « cord. Il conseilla au Roi d'évoquer à sa propre personne la « connoissance de cette affaire : ce qui fut fait par arrêt « du conseil du 26^e mars (2) ».

(1) *Collection des procès-verbaux... t. II, Pièces justificatives*, p. 122.

(2) *Mémoire du cardinal de Richelieu*, éd. cit., t. V, p. 236. Voici le texte de l'arrêt du conseil d'Etat, dont les termes sont également honorables pour le clergé et pour le Parlement. « Le Roy ayant eu advis des Arrests donnez en sa Cour de Parlement, touchant la censure publiée sous le nom de l'Assemblée du Clergé, contre quelques libelles meschants et seditieux, les actes signez par quelques uns des prelates de son royaume, après l'Assemblée finie, et la response faite à la signification de l'un desdits Arrests : voulant que l'ordre et estat ecclésiastique soit toujours maintenu en vraye dignité ; desirant aussi conserver l'ancien établissement de ses Cours souveraines, et s'assurant que ses sujets, de quelque estat et qualité qu'ils soient, rendront toujours l'obeyssance qu'ils doivent a Sa Majesté ; et pour autres grandes et importantes considerations, SAINT MAJESTÉ a évoqué et evoque à sa propre personne la connoissance de cest affaire. Et ce pendant a ordonné que toutes choses seront tenuës en surseance, avec defense de publier aucune chose contre la censure portant condamnation desdits libelles. Fait au Conseil d'Etat du Roy, Sa Majesté y seant à Paris, le 26^e jour de mars mil six cents vingt-six. Signé, DE LOMENIE ». *Mercurie françois*, t. XI, 2^e partie, p. 109.

Ainsi finirent ces démêlés, grâce auxquels vont apparaître les opinions de l'épiscopat de 1625, sur la question du pouvoir ecclésiastique dans les affaires politiques des rois.

Richelieu nous l'atteste : le clergé était divisé. L'intervention du Parlement eut pour résultat immédiat de faire se cabrer la plupart des prélats. Mais quelques uns, au lieu de simplement s'indigner, s'inquiétèrent plutôt, cherchèrent à comprendre, s'informèrent. Auprès des parlementaires ? des Richéristes de la Sorbonne ? Peu nous importe. En tout cas, les formules qu'employèrent par la suite des hommes comme l'évêque de Chartres, comme l'évêque d'Avranches, François de Péricard, comme Siméon Le Gras, évêque de Soissons, nous montrent assez les éclaircissements qu'ils obtinrent. Ils connurent dans le détail ce qui s'était passé, les années précédentes, entre les Jésuites et le Parlement, soutenu par un fort parti de la Faculté de théologie ; ils comprirent comment deux conceptions politiques s'affrontaient. On leur montra que, dans cette affaire des libelles, ce qui importait surtout, c'était de donner à la réprobation des maximes ultramentaines, qui empestaient de plus en plus le royaume, un éclat et une force capables d'en détourner à jamais les esprits français. La question dogmatique n'avait d'intérêt qu'indirectement, et le but que poursuivait le Parlement était, au premier chef, d'ordre politique.

Nul doute que les discussions des prélats n'aient, en grand nombre, roulé sur ce point ; et l'on peut dire que, finalement, tout le monde fut d'accord sur les questions de fond. Les causes de division se ramenèrent, en dernière analyse, à des raisons d'amour-propre. Les uns ne voulaient point plier devant le Parlement, ni s'expliquer avec lui ; les autres se refusaient à laisser dire que le texte de Léonor d'Estampes n'avait pas été soumis à l'assemblée. Mais, de l'avis unanime, il n'était pas possible de « blamer d'hérésie » des opinions « tenues et suivies pour bonnes en plusieurs lieux de la chrétienté et particulièrement à Rome » (1). L'évêque de Chartres lui-même, à la demande du cardinal ministre,

(1) *Mémoire du cardinal de Richelieu*, l. c., p. 238.

souscrivit une déclaration aux termes de laquelle il n'avait « voulu ni entendu, en aucune façon, condamner ni l'opinion contraire ni aucune autre d'hérésie » (1). En revanche, tous les évêques s'accordèrent à dire que le roi de France ne reconnaissait aucune intrusion romaine dans les affaires de son gouvernement. Et c'est le point qu'il convient de bien établir.

Le 26 février, les prélats tinrent une réunion à Sainte-Geneviève, chez le cardinal de La Rochefoucault. Ils y arrêtaient les termes d'un désaveu de la censure du 13 décembre. Les arrêts du Parlement les empêchèrent de publier ce texte; mais il nous a été conservé.

Il portait : « Nous soussignez..., tant députez de l'assemblée générale du clergé n'a guères tenue à Paris, « qu'autres prélats trouvez de present audit Paris, à la suite « de la cour ... encore que nous detestions et condamnions « deux certains libelles latins, publiez contre l'honneur et « autorité du Roy et repos de son Etat, intitulés *Admonitio* « *ad Regem et Mysteria politica* et approuvions tous la censure faite par ladite assemblée, y lue et approuvée le « 12 de janvier dernier... Néanmoins nous ne pouvons « approuver un certain Discours latin publié sous le titre « de *Cardinalium, Archiepiscoporum* ..., daté du 13^e jour « du mois de décembre. Et en désavouons et improuvons « respectivement la publication et impression, comme faite « sans charge et pouvoir de l'assemblée ni de nous... » (2).

Ce désaveu recueillit trente et une signatures; mais il provoqua d'énergiques protestations. Le lendemain, les évêques de Chartres, de Soissons et d'Avranche firent savoir qu'ils se décideraient cependant à donner leur adhésion, mais à la condition que les signataires « demeurent pareillement d'accord avec lesdits sieurs évêques des trois positions qui ensuivent. La première : que pour quelque cause et occasion que ce puisse être, il n'est permis de se rebeller, et prendre les armes contre le Roy. La deuxième :

(1) Le texte intégral de cette déclaration est reproduit dans les *Mémoires du cardinal de Richelieu*, t. c., p. 239.

(2) DUPLESSIS D'ARGENTRÉ, *Collectio judiciorum*, t. II, 2^e partie, p. 201.

« que tous sujets sont tenus d'obéir au Roy, et que personne
 « ne les peut dispenser du serment de fidélité. La troisième :
 « que le Roy ne peut être déposé par quelque puissance que
 « ce soit, sous quelque prétexte et occasion que ce puisse
 « être » (1).

A ce moment, la discussion devient donc tout à fait claire: elle porte, uniquement, sur la question du pouvoir royal et de son indépendance absolue de toute ingérence étrangère. Les trois propositions soumises aux évêques expriment la doctrine parlementaire la plus pure, celle d'Arnauld et de Richer, celle que l'avocat général Servin formulait, en 1614, dans son réquisitoire contre les Jésuites : la doctrine, comme disent désormais ses partisans, « qui a toujours été tenue en ce royaume, tant pour la sûreté de la personne de nos rois que de leur Etat ». C'est Léonor d'Estampes qui s'exprime ainsi (2), et, sa formule, nous l'avons rencontrée bien des fois déjà, au cours de cette étude, dans les manifestes du Gallicanisme.

Quel accueil va donc faire à ces trois propositions l'épiscopat français, réuni de nouveau à Sainte-Geneviève, le lendemain du jour où il a désavoué la censure du 13 décembre? Il leur donne son adhésion la plus complète. Il refuse de les souscrire, oui : mais parce qu'il croirait, dit-il, faire injure au roi en promettant « par capitulation » ce qu'il lui doit « par devoir ». Et pour qu'aucune obscurité ne subsiste sur leur intention, les prélats ajoutent que si les circonstances leur imposaient de dire leur avis sur ce point, « ils signeroient bien volontiers lesdites propositions » (3). Les expressions « quelque puissance que ce soit », « sous quelque prétexte et occasion que ce puisse

(1) *Id.*, *ibid.*, p. 201.

(2) Dans la déclaration citée plus haut. Cf. p. 202, n. 1.

(3) « A cela il fut répondu, au nom des Prélats, qu'ils signeroient bien volontiers lesdites propositions, quand on seroit en lieu d'en traiter; mais que s'agissant d'obéir au Roi, comme tous le doivent, il seroit injurieux de le promettre par capitulation, au lieu que c'est par devoir; qu'au reste ce n'est pas aux Sgrs de Chartres et de Soissons, plus jeunes, de l'enseigner ou prescrire aux plus anciens et à ceux qui ont toujours bien et fidèlement servi le Roi ». *Collection des procès-verbaux des Assemblées générales du Clergé de France*, t. II, Pièces justificatives, p. 124.

être » s'appliquent au pouvoir pontifical, et notamment à ce pouvoir que les théologiens de l'école bellarminienne appellent *indirect*. C'est lui qui fait l'objet des discussions, dans cette première moitié du xviii^e siècle ; c'est à lui que tout le monde songe, à la Sorbonne et au Parlement comme dans la Compagnie de Jésus ; dans l'esprit des évêques de Chartres, d'Aranches et de Soissons, c'est lui qui est directement visé. C'est donc lui que les prélats réunis à Sainte-Geneviève refusent de reconnaître.

Ainsi, en 1626, amené par les circonstances à dire ce qu'il pense des droits du pape sur le temporel des rois, l'épiscopat français tout entier découvre son opinion. Celle-ci a bien changé, depuis dix ans ! Les évêques n'admettent plus, comme le faisait Du Perron, que le souverain pontife puisse intervenir, en certains cas, dans la politique du royaume, et que ses censures aboutissent légitimement à la déposition du prince, lorsque le peuple en reconnaît le bien fondé. L'idée de souveraineté populaire, déjà anachronique en 1615, a complètement disparu. Avec raison, le clergé de 1625 n'envisage plus que les deux seules hypothèses désormais possibles : la complète indépendance du roi en matières politiques, ou une intervention papale produisant ses effets directement et sans contrôle. Et il adopte la première. Mais si telle est son opinion, il se refuse encore à l'identifier officiellement avec la vérité ; il désavoue Léonor d'Estampes, qui prétendait exposer « ce que la religion enseigne ». Et c'est en cela qu'il diffère du clergé de 1682, qui définit, lui, la *doctrine de l'Église gallicane*.

Les événements de cette année 1626 sont d'une particulière importance, au point de vue qui nous occupe. Ils marquent une étape bien nette, il font apparaître un résultat désormais acquis. Ce résultat, ne faut-il pas l'attribuer à l'autorité, au prestige, que procure déjà à la majesté royale la forte influence de Richelieu ? Reconnaître que le roi de France est absolument indépendant fait partie des obligations d'un loyal sujet. Les évêques réunis à Sainte-Geneviève, le 27 mars, le disent : « s'agissant d'obéir au roi ... c'est par devoir » qu'ils admettent les trois propositions. Nous allons constater un état d'esprit tout pareil chez

les docteurs de la Faculté de théologie, en étudiant une crise qui agita la Sorbonne, cette même année. Les Duvalistes attaqueront avec acharnement des conclusions adoptées par l'assemblée sous l'influence des Richéristes. Mais ils ne veulent pas qu'on les accuse de tiédeur dans le service de sa Majesté. Ils protesteront donc, eux aussi, qu'ils admettent l'indépendance absolue du roi de France. Ce qu'ils demandent, c'est qu'on ne donne pas à cette opinion la portée d'une doctrine officielle.

VI. — L'AFFAIRE SANTARELLI.

Un des premiers jours du mois de février 1626, au moment où le conflit des libelles était dans sa phase la plus aiguë, le libraire parisien Sébastien Cramoisy reçut de Rome un ballot de publications nouvelles. Comme on l'ouvrait, le P. de La Tour, jésuite, supérieur de la maison professe de Saint-Louis, entra dans la boutique. Il remarqua six exemplaires d'un traité composé en latin par un de ses confrères italiens de la maison du Gesù, le P. Antonio Santarelli (1). Déjà le titre de cet ouvrage — la phrase finale surtout — lui inspira quelque inquiétude : *Tractatus de hæresi, schismate, apostasia, sollicitatione in sacramento pœnitentiæ, et DE POTESTATE ROMANI PONTIFICIS IN HIS DELICTIS PUNIENDIS* (2). Il ouvrit donc un des volumes et son attention

(1) On a donné à ce nom les formes les plus diverses : Sanctarelli, Santarellus, Sanctarellus, Santarel, Sanctarel. P. VIOLLER prétend qu'on doit écrire Sanctarelli, et il en donne pour preuve le fait que sur le traité lui-même, qu'il a, dit-il, entre les mains, le nom est ainsi orthographié (*Le roi et ses ministres*, p. 110). Mais il n'a pas remarqué que cette orthographe est la forme possessive d'un nom latinisé. De même qu'on a *santo* en italien et *sanctus* en latin, *Santarelli*, nom italien, mis en latin devient *Sanctarellus*, et au génitif *Sanctarelli*.

(2) *Antonii Sanctarelli ex societate Jesu Tractatus de hæresi, schismate, apostasia, sollicitatione in sacramento pœnitentiæ, et de potestate romani pontificis in his delictis puniendis; cum duplici indice disputationum et rerum referatissimo. Ad serenum principem Maurilium Cardinalem a Sabaudia. Romæ, apud hæredem Bartholamæi Zannetti, 1625. Superiorum permissu. In-4°.* En tête de l'ouvrage, une pompeuse préface expose les mérites de la maison de Savoie, dont l'auteur passe en revue tous les membres.

fut particulièrement attirée par le chapitre trentième : *De potestate quam habet Summus Pontifex in puniendis principibus hæreticis*. Ce qu'il y lut, à la hâte, l'édifia suffisamment sur l'inopportunité de laisser tomber un tel livre entre des mains gallicanes. Il mit de côté les six exemplaires, pria le libraire de les lui faire porter et s'en alla rendre compte de sa découverte au Provincial, le P. Coton. Mieux encore que le P. de La Tour, celui-ci comprit le danger ; incontinent, il dépêcha un exprès chercher le paquet. Quelle ne fut pas son angoisse en lui voyant rapporter cinq exemplaires seulement du compromettant ouvrage. Qu'était devenu le sixième ? Le P. Coton courut chez Cramoisy, où il apprit qu'un docteur de Sorbonne, entré dans la boutique peu après le départ du P. de La Tour, avait demandé au libraire de lui laisser emporter le volume pour quelques heures. Par bonheur, ce docteur n'était pas hostile à la Compagnie ; il avait même un de ses frères professeur au collège de Clermont : peut-être obtiendrait-on qu'il gardât le silence. Aussi, dès le lendemain, le P. Coton envoya-t-il le jésuite en ambassade chez son frère. En le voyant entrer dans son cabinet, raconte le P. Garasse, le docteur s'écria : « Hélas ! mon frère, je sçays bien ce qui vous amène icy : voilà un livre qui est capable de vous ruiner entièrement. — C'est pour cela, dit le jeune religieux, que je viens pour vous conjurer, au nom de Dieu et par l'amour que vous me portez, de me donner ce livre, afin que jamais plus il n'en soit parlé. — A la bonne heure, reprit le docteur, le voilà de très bon cœur, avec les extraits et mémoires que j'en avois faicts pour les faire voir à votre Provincial. D'une chose suis-je marry seulement : c'est que, ce matin, comme je le lisois, est entré dans mon estude un docteur de Sorbonne des plus animés contre vostre Compagnie, qui ne manquera pas de vous susciter là-dessus quelques querelles » (1).

(1) C'est le P. Garasse qui donne tous ces détails dans son *Histoire des Jésuites de Paris*. Ils sont reproduits par le P. PRAT, *Recherches historiques et critiques sur la Compagnie de Jésus en France du temps du P. Coton*, t. IV, p. 746 et seq., à qui nous les empruntons. Voir aussi FOCQUERAT, *Histoire de la Compagnie de Jésus en France*, t. IV, 1^{re} partie, 1925, p. 140 et seq.

La prévision ne tarda pas à se vérifier. Le visiteur avait relevé, à la hâte, quelques propositions de Santarelli, choisies parmi les plus compromettantes. On les copia, et bientôt elles circulèrent au Parlement, au Louvre, à l'Université. L'avocat général Servin, qui ne manquait pas une occasion d'attaquer la Compagnie, interrompit un de ses réquisitoires pour signaler le danger que faisait courir à la Couronne les idées politiques du jésuite. Cramoisy voyait sa librairie assiégée : tout le monde voulait le traité *De omnipotentia pontificis* (1).

Aucun moment n'était plus mal choisi, peut-être, pour introduire en France l'ouvrage de Santarelli. On se rappelle l'effervescence que provoquaient, contre les doctrines ultramontaines, l'*Admonitio ad regem* et les *Mysteria politica*; en outre, la guerre sévissait, pire que jamais, entre les Jésuites et l'Université. L'année précédente, toutes les universités du royaume s'étaient liguées, — « jointes en cause », comme on disait alors, — pour défendre leurs privilèges contre la Compagnie; elles avaient constitué leur commun procureur le Recteur de Paris, Jean Aubert, si bien que les actions intentées contre les Jésuites par chacune d'elles se voyaient appuyées, solidairement, par toutes les autres écoles (2). Contre cette ligue, un protestant converti, du nom de Pelletier, avait écrit une apologie intempérante de la Compagnie, où il traitait les universitaires de serpents, de vipères, d'esprits malins, de membres de la « confrairie de Charenton », de « sauterelles sorties de l'abysme » (3). Tarin, le nouveau Recteur de Paris, répondit en faisant publier une collection d'« extraits », glanés dans les ouvrages les plus antigallicans de la Société, auxquels il ajouta la série des arrêts portés contre les Jésuites depuis leur venue en France (4). Le P. Coton s'avisa de recourir au roi; il lui

(1) Cf. HOUSSAYE, *Le cardinal de Bérulle et le cardinal de Richelieu*, p. 132.

(2) Le texte des décrets et procurations des universités de Paris, Toulouse, Bordeaux, Cahors, Poitiers, Angers, Reims, Bourges, Orléans, Caen, Aix, se trouve dans le *Mercurie jésuite*, t. 1^{er}, p. 733 et seq.

(3) Voir la requête présentée au roi par l'université de Paris et où le Recteur formule ses doléances. DUPLESSIS D'ARGENTRÉ, *Collectio judiciorum*, t. II, 2^e partie, p. 184.

(4) PRAT, *o. c.*, t. IV, p. 594.

demanda de « défendre, sous grièves peines, tant audit recteur qu'à tous autres, de décrier la doctrine desdits Pères, en quelque manière que ce soit, et de ne dire, écrire, imprimer ou publier chose aucune contre la réputation tant de leur Ordre que de leurs particulières personnes » (1). Cette initiative manquait d'habileté. En effet, le lendemain, le Recteur se présentait à son tour devant le Conseil et remontrait que l'on ne pouvait condamner l'Université sans l'entendre. On nous accuse de calomnie, dit-il : « surquoi les supplians ont grand intérêt de se défendre et faire voir à Votre Majesté que c'est pure vérité, et non point calomnie ni libelle diffamatoire, ce que non seulement le recteur et votre université de Paris, mais aussi les autres universitez de votre royaume ont dit et publié, en se défendant contre cette Société, touchant la doctrine d'icelle » (2). Richelieu commençait à trouver que les Jésuites « se mêlent de trop d'affaires » ; il fit renvoyer les parties, comme le Recteur le demandait, devant le parlement de Paris (3). Ainsi les Jésuites et l'Université se trouvaient en instance devant la juridiction la plus farouchement gallicane du royaume, pour faire prononcer sur leurs doctrines politiques respectives. Et c'est tout juste à ce moment que les propositions de Santarelli tombaient dans le public !

On ne les connaissait, jusque là, que par les extraits du docteur de Sorbonne. Les Jésuites ayant fini par récupérer le sixième exemplaire de l'ouvrage, on n'en trouvait plus un seul dans tout Paris. Un président à mortier eut alors l'idée d'envoyer un exprès à Lyon, pour tâcher d'y découvrir un texte complet. Ce courrier fit le voyage en huit jours et rapporta le fameux livre. Pour l'examiner, le président choisit un des professeurs de la Faculté de théologie les plus mal disposés à l'égard de la Compagnie de Jésus, Jean Filesac (4).

Aussi bien Richer que les Jésuites et leurs amis, quoique

(1) DUPLESSIS-D'ARGENTRÉ, *o. c.*, t. II, 2^e partie, p. 185.

(2) *Id.*, *ibid.*, p. 185.

(3) *Id.*, *ibid.*, p. 185 (Titre de la pièce : *Requête... sur lesquelles le Conseil a renvoyé les parties au Parlement, le 17 janvier 1626*). Cf. *PEVOL, Edmond Richer*, t. II, p. 274, note 1.

(4) PRAT, *o. c.*, t. IV, p. 721.

pour des raisons différentes, ont tracé de ce docteur des portraits dépourvus de bienveillance. Ils le représentent comme un ambitieux, animé d'une double passion, l'orgueil et la rancune (1). Si l'on en croit un des principaux historiens de la Compagnie au xvii^e siècle, il n'aurait eu d'autre vue, en poursuivant le livre de Santarelli, que de servir la politique de Richelieu et de faire sa cour au Parlement (2). Ces jugements cadrent bien mal avec la physionomie du personnage. En réalité, Filesac se fit surtout des ennemis parce qu'il ne voulut se laisser embrigader dans aucun parti. Ardent gallican, il détestait les Jésuites, qui, du reste, le payaient de retour ; mais il était « papiste », disait-il lui-même, et pour cela il combattait Richer, dont les idées lui paraissaient incompatibles avec les droits légitimes du siège apostolique. Savant, pieux, sincère, hautement estimé de la plupart de ses collègues et comptant jusque dans le Sacré Collège de solides amitiés (3), mais extrêmement personnel, il recherchait ce qui lui paraissait juste sans se soucier le moins du monde de ce que pensaient les autres. Ce qui l'amenait fréquemment à contredire un jour ceux qu'il approuvait la veille. Duval l'avait baptisé *Terminus indefinitus* ; il l'appelait encore « Monsieur le voici le voilà » (4).

(1) Cf. PUYOL, *o. c.*, t. I, p. 292.

(2) « Courtisan de la faveur, il la poursuivait par ce moyen. Il s'était mis au service des rancunes de Richelieu et des prétentions schismatiques du Parlement. Il leur avait voué sa science, son crédit, son influence... etc. ». PRAT, *l. c.*, p. 721.

(3) Au dire de Richer, les prétendues relations de Filesac à Rome n'existaient que dans ses désirs. « Et quoniam bis iverat Roman, id omnes rescire seque ibi magnas habere necessitudines, et quasi omnium negotiorum Italiae scrinium in pectore gestari cupiebat ». *Historia Academiæ parisiensis*, t. IV, fol. 189 (cité par PUYOL, *o. c.*, t. I, p. 692). Richer se trompait ou calomniait Filesac. Le nonce Spada voulut utiliser l'influence du cardinal de Sainte-Suzanne, ami du docteur, pour qu'il obtint de lui plus de modération à l'égard de Santarelli (Dépêche de Spada au card. Barberini, secrétaire d'État d'Urbain VIII, du 17 mars 1626. Arch. Vatic., *Nunziatura di Francia*, vol. 66, f. 65). Mais le cardinal en question lui répondit qu'il craignait, en écrivant à Filesac, de paraître lui dicter sa conduite. Dans cette lettre, il dit en quelle estime il tient son ami (Dépêche du card. de Sainte-Suzanne au card. Spada, du 6 avril 1626. Arch. Vatic., *Nunziat. di Francia*, vol. 420, f. 73).

(4) FÉRET, *La Faculté de théologie de Paris*, Époque moderne, t. IV, p. 375.

Avec cela bourru, mal léché, irascible (1). Son rôle fut prépondérant dans cette affaire de Santarelli, surtout lorsqu'elle vint, un peu plus tard, devant la Faculté. Il poursuivit la condamnation du livre avec la vigueur et l'âpreté qui caractérisaient sa manière, et pas plus les sollicitations que les menaces ne réussirent à lui faire modifier son attitude.

Quand Filesac eut reçu le *Tractatus de hæresi*, des mains du zélé président à mortier, il n'eut aucune peine à en extraire les maximes politiques les plus odieuses au Gallicanisme (2) : l'auteur les étalait sans le moindre voile, dans les deux

Cf. HUBERT, art. FILESAC, dans *Dictionnaire de théol. cath.* de VACANT, MANGENOT et AMANN, t. V, col. 2303.

(1) Le personnage apparaît au naturel dans une anecdote racontée par Tallemant des Réaux. Elle se place un peu après 1628. Filesac était alors doyen de la Faculté de théologie. Richelieu voulait gagner les bonnes grâces du pape et cherchait à lui faire plaisir en obtenant de la Sorbonne quelques déclarations de saveur ultramontaine. On peut trouver celles auxquelles il s'arrêta, et que la Sorbonne, du reste, refusa de souscrire, dans la *Collectio* de Duplessis d'Argentré, t. II, 2^e partie, p. 298. Il voulut s'assurer d'abord l'appui de Filesac, son ancien professeur et choisit comme ambassadeur ce même évêque de Chartres, Léonor d'Estampes de Valençay, qui s'était montré si farouche gallican dans l'affaire des *libelles*, en 1625. Le vieux doyen ne goûtait guère ces savantes volte-face. Voici le petit récit de Tallemant, dont l'authenticité nous est garantie par une note écrite de la main d'un autre docteur, sur le registre même de la Sorbonne (cf. DUPLESSIS D'ARGENTRÉ, *ibid.*). « Le cardinal, qui avoit alors besoin de la cour de Rome, envoya l'evêque de Chartres, Valençay, trouver un vieux docteur de Sorbonne nommé Filesac, et luy dit, de la part de Son Eminence, qu'on le prioit d'examiner telle et telle affaire, et de voir en quoy on pouvoit gratifier le pape. Ce bonhomme luy respondit : « Monsieur, j'ay passé quatre-vingts ans ; pour examiner ce que vous me proposez il me faut six mois : car je seray obligé de revoir six gros volumes de recueils que voyla ». — « Bien, dit le prélat, je reviendray dans le temps que vous me marquez ». Le terme venu, M. de Chartres retourne. Le vieillard luy dit : « On a bien des incommoditez à mon âge ; je n'ay pu lire que la moitié de mes recueils ». Le prélat voulut gronder et l'intimider. « Voyez-vous, luy respondit-il, Monsieur, je ne crains rien. Il n'y a pas plus loin de la Bastille au Paradis que de la Sorbonne. Vous faites un mestier bien indigne de vostre rang et de vostre naissance : vous en devriez mourir de honte. Allez, et ne mettez jamais le pié dans ma chambre » (*Les historiettes de Tallemant des Réaux*, édit. MONMERQUÉ et Paulin PARIS, t. II, p. 38).

(2) Sans aucun doute, ce sont ces extraits de Filesac qu'a recueillis le *Mercur* François, t. XI, 2^e partie, p. 84 et qui sont reproduites dans DUPLESSIS D'ARGENTRÉ, *Collectio judiciorum*, t. II, 2^e partie, p. 203 et dans le *Mercur* Jésuite, t. I, p. 884.

chapitres, le trentième et le trente et unième, qu'il consacrait aux rois. Il posait d'abord nettement la question : « le Souverain Pontif peut-il punir les princes hérétiques? » (1). Et après avoir établi que les rois, tout comme leurs sujets, sont soumis au pouvoir spirituel du pape, — ce qui n'était pas très difficile à démontrer, — il passait aux conséquences de ce principe dans l'ordre temporel. « Je dis en second lieu : le Souverain Pontife, en vertu de la puissance qu'il a sur les princes, peut, même dans le domaine des choses temporelles, les diriger vers leur fin spirituelle s'ils s'en détournent et lorsque le salut des âmes, le bien général de la foi et de l'Église le demandent » (2). C'était la thèse bellarminienne du pouvoir indirect. Et l'auteur tenait à préciser. « Je dis, cinquièmement : le Souverain Pontife peut punir les princes hérétiques même de peines temporelles. Il peut non seulement les excommunier, mais les priver de leur royaume, délier leurs sujets du serment de fidélité » (3). Et il appuyait son affirmation d'un luxe exceptionnel de textes, empruntés aux théologiens et aux canonistes de toutes les époques et des pays les plus divers. L'Écriture, les Pères, l'histoire, le raisonnement, se prêtaient main-forte pour étayer sa doctrine. Sans doute, il ne s'occupait directement que du cas d'hérésie ou de schisme. Mais parmi ses autorités, plusieurs envisageaient aussi l'hypothèse d'un roi inutile, incompetent, ou dont le gouvernement prêtait au blâme pour des raisons purement temporelles. Ils admettaient, même dans ce cas, la légitimité d'une sentence papale de déposition : et Santarelli rapportait leurs paroles, sans commentaire, et ainsi se les appropriait (4). Quoique plus favorable à la thèse

(1) P. 290. *Dubium unicum : an Summus Pontifex possit punire principes hæreticos*. C'est le sous-titre du ch. xxx^e.

(2) P. 291. « Dico secundo. Summus Pontifex, propter potestatem quam habet in principes, potest etiam in temporalibus eos dirigere ad finem spiritualem, si ab eo deflectant, et quando salus animarum et bonum commune fidei et Ecclesiæ id postulat. Probatum.... ».

(3) P. 293. « Dico quinto. Summus Pontifex potest principes hæreticos punire etiam pœnis temporalibus; quare potest non solum eos excommunicare, sed etiam regno privare, eorumque subditos ab illarum obedientia liberare ».

(4) P. 294, col. 2. « Carthusi. in lib. de regimine polit. a. 19. In papa,

du pouvoir indirect, il ne repoussait pas, cependant, les vieilles conceptions chères à Boniface VIII. « La puissance temporelle que possède le Souverain Pontife sur les biens temporels, sur les empires et les royaumes de ce monde, écrivait-il, quelques-uns des auteurs allégués l'expliquent de cette façon : le pontife romain jouit directement de l'autorité suprême dans l'administration des choses spirituelles ; le pouvoir temporel, il ne l'a qu'*indirectement*, dans la mesure où l'usage de ce pouvoir temporel est nécessaire à la défense et à la conservation de la puissance spirituelle. Pour d'autres, le pontife a, dans l'administration des choses spirituelles, une autorité absolue, pure et simple ; au contraire, dans le domaine temporel, son pouvoir est simplement *conditionné*, en ce sens que la bonne administration spirituelle le postule, puisque, sans moyens temporels, les biens spirituels ne peuvent être ni défendus, ni conservés, ni augmentés. Mais il en est qui tiennent que le pape a vraiment dans ses mains *les deux pouvoirs* : le spirituel, qu'il ne possède pas seulement en droit et en nue propriété, mais qu'il exerce par lui-même et par les ministres ecclésiastiques ; le temporel, qui lui appartient en droit et en nue propriété, mais qu'il n'exerce qu'en certains cas, les usagers ordinaires demeurant les empereurs, les rois et les princes. Cette dernière façon de parler est la plus en usage dans le texte des Canons et chez les auteurs anciens » (1). Après avoir consacré le pre-

inquit, est plenitudo tam spiritualis quam temporalis potestatis, ideo jurisdictionem et dispositionem habet super omnia regna et principatus fidelium non solum in spiritualibus sed etiam in temporalibus, dum rationabilis causa requirit, nam et imperatores potest deponere, et reges, si vita eorum id mereatur, regnis suis privare. Bonavent. lib. de Ecclesiast. Hierarch. par. 2, cap. 1. Possunt, inquit, pontifices ex causa amovere reges et deponere imperatores, sicut sæpius accidit et visum est, quando scilicet eorum malitia hoc exigit et reipublicæ necessitas sic requirit ». — P. 295, col. 1. « Paludan. in tract. de caus. immediata ecclesiasticæ potestatis a. 4. Papa, inquit, potest deponere reges non solum propter hæresin, aut schisma, aut aliud crimen intolerabile in populo, sed etiam propter insufficientiam... Bacconius in prologo super 4 senten. quæst. 11 a. 4. Papa, inquit, potest regem deponere ratione iniquitatis et inutilitatis suæ personæ, potest imperatorem deponere et imperium alteri dare si non defendat Ecclesiam ».

(1) P. 300.

mier chapitre à établir sa thèse, l'auteur s'appliquait, dans le second, à réfuter les arguments que l'on pourrait lui objecter. Or le plus grand nombre de ces arguments passait, aux yeux des Gallicans, pour des vérités essentielles. C'était ceux-là même que, depuis trente ans, parlementaires et sorbonnistes opposaient aux Jésuites (1). Détail particulièrement dangereux : Santarelli revendiquait expressément pour le pape le droit de déposer les rois, *quelque exempts qu'ils fussent* (2). Par ces mots, il paraissait viser spécialement le roi de France, dont les Gallicans disaient qu'il possédait dans ses chartes la preuve d'une telle exemption. Et ce livre reflétait autre chose que l'opinion d'un théologien isolé. Trois Jésuites l'avaient examiné ; il portait, à la première page, l'approbation du Général : il engageait donc, en un certain sens, toute la Compagnie.

Il n'en fallait point tant pour émouvoir les gens de justice. Muni des extraits que Filesac lui remit, l'avocat général Servin se hâta de préparer des réquisitions. Une occasion s'offrait à lui de donner à son plaidoyer un particulier retentissement. Le 6 mars 1626, en effet, Louis XIII devait tenir un lit de justice, au Parlement, pour la vérification de quelques édits. Servin voulut profiter de cette visite pour avoir « un théâtre plus célèbre » (3). Le jour venu, quant le roi eut parlé, et après lui le chancelier, l'avocat général commença sa harangue. Tout le monde attendait avec impatience le coup qu'il allait porter à la Compagnie de Jésus. Mais voici « que cette langue, autrefois si éloquente sur de tels sujets, confondoit et embrouilloit ses paroles, de sorte que personne n'y concevait plus rien » (4). Et tout à coup l'orateur s'effondre, terrassé par une attaque d'apoplexie.

(1) P. 304-306. Caput XXXI, *In quo solvuntur argumenta contra dicta in superiori capite*.

(2) P. 294, col. 1. « Castaldus, libro de imperatore, quest. 21. Solus, inquit, papa sine concilio deponit imperatorem, quia papæ et Christi unum est tribunal. Item, inquit, papa principem quantumcumque exemptum, si expedit, punit et deponit ».

(3) PRAT, o. c., t. IV, p. 722. L'expression est du P. d'Orléans, *Vie du P. Cotton*, liv. III, p. 205.

(4) *Id.*, *ibid.*, p. 722.

Omer Talon, « père des pauvres et grand justicier », qui succéda à Servin dans sa charge, passait pour un ami des Jésuites (1). Ceux-ci crurent tout d'abord le péril écarté. Mais leur espoir dura peu. Le 13 mars, le nouveau ministère public requit contre eux avec une telle violence qu'ils en regrettèrent son prédécesseur. Au dire du P. Garasse, Talon enchérit « sur l'inimitié de M. Servin si odieusement que « M. le Procureur Général fut contrainct de le tirer par la « robe deux ou trois fois durant son plaidoyer. Il rapporta non-
« seulement tout ce qui s'estoit fait contre nostre Compagnie
« depuis l'an 1575, mais aussi les plus furieuses calomnies
« que nous ayons souffertes en toute l'Europe depuis nostre
« naissance, faisant à tout propos la lecture de ce qu'il pen-
« soit estre le plus propre pour animer l'esprit des juges
« contre nous. Car il avoit fait porter dans le parquet la
« charge d'un homme de livres et de papiers imprimés con-
« tre nostre Compagnie. Et en effet le fruict de son plai-
« doyer fut un grand et général effarouchement de la Cour
« contre nous; et disoit-on publiquement que Servin en
« l'espace de vingt-cinq ans n'avoit pas tant endommagé
« nostre honneur que M. Talon dans une matinée » (2).

Quelques conseillers voulaient que le *Tractatus de hæresi* fût brûlé dans la cour même de la maison professe, en présence de tous les Pères. D'autres émirent l'avis d'interdire l'église des Jésuites, ou de demander à l'archevêque de Paris qu'il la rayât de la liste de celles où l'on pouvait gagner le « pardon » du jubilé. On parla de fermer le collège de Clermont, de défendre aux Pères d'entendre les confession, voire même de les expulser tous (3). Finalement, la Cour se contenta de condamner en termes énergiques la doctrine de Santarelli et d'ordonner la destruction du livre dans la cour du Palais ; mais elle cita le Provincial à comparaitre devant elle, en personne, avec six de ses principaux religieux (4).

(1) *Id.*, *ibid.*, p. 723. C'est le P. Garasse qui lui donne ces titres, en parlant au passé.

(2) Cité par le P. PRAT, *ibid.*, p. 724.

(3) *Id.*, *ibid.*, p. 733, 734.

(4) « ...La Cour a déclaré et declare les propositions et maximes dudit livre faulses, scandaleuses et seditieuses, tendantes à la subversion des puissances

Le soir même, un huissier apportait au P. Coton l'ordre de se présenter au Parlement, le lendemain matin, en compagnie des recteurs de Saint-Louis, du noviciat, du collège de Clermont et des trois Pères les plus anciens. Toutefois, le Procureur Général l'avertissait que la présence de ces trois derniers n'était pas indispensable (1).

Les prévenus reçurent un accueil glacial; on ne répondit pas même à leurs saluts. Après une discussion serrée sur leurs opinions politiques et l'attitude des leurs dans les controverses des dernières années, le Premier Président les mit en demeure de souscrire à ces quatre propositions : « 1° que le roi de France ne tient son royaume que de Dieu et de

souveraines ordonnées et établies de Dieu, et souslèvement des subjects contre leur prince, soustraction de leur obeissance, induction d'attenter à leurs personnes et Estats, troubler le repos et tranquillité publique, et comme tel ledit livre estre laceré et bruslé en la cour du Palais par l'executeur de la haute justice. Fait inhibitions et deffenses à tous libraires et imprimeurs d'imprimer, vendre ny debiter, et à toutes personnes de quelque estat et condition qu'elles soient avoir, retenir et communiquer, imprimer, faire imprimer ou exposer en vente ledit livre. Enjoint à tous ceux qui en ont des exemplaires, ou auront cognoissance de ceux qui en seroient saisis, le declarer promptement aux juges ordinaires, pour en estre faite perquisition à la diligence du substitut du Procureur General et procedé contre les coupables ainsi que de raison. Ordonne que le present arrest sera envoyé aux bailliages et seneschaussées du ressort de ladite Cour pour y estre publié, gardé et observé selon sa forme et teneur; et signifié au syndic des libraires pour le faire scavoir à tous les autres, à ce qu'ils n'en pretendent cause d'ignorance. Ordonne que le Provincial, trois recteurs et trois des Anciens des Jésuites seront mandez venir demain matin à la Cour pour estre ouys. Faict et exécuté le 13 de Mars 1626 ». *Mercure françois*, t. XI, 2^e partie, p. 88.

(1) De cette comparution des Jésuites et de l'interrogatoire qu'ils subirent, nous avons deux récits assez différents : l'un, donné par le *Mercure françois* et reproduit notamment dans le *Mercure jésuite* et la *Collectio* de Duplessis d'Argentré, l'autre conservé par le P. Garasse et suivi par les historiens de la Compagnie. Ce dernier est le meilleur; on en retrouve, en effet, la substance dans un document qui ne saurait être suspect : le compte-rendu qu'écrivit, peu après l'audience, le P. Coton lui-même à son Général, Mutio Vitelleschi. Deux copies de cette lettre du P. Coton se trouvent aux Archives Vaticanes, *Nunziatura di Francia*, vol. 420 : l'une, isolée, fol. 7, l'autre, incorporée dans un récit des événements intitulé *Narratio tempestatis excitatæ in Societatem Parisiis ob libros in lucem editos*, fol. 3 et seq. (La lettre commence au fol. 3 v.). L'auteur de l'une des deux copies s'est trompé en écrivant la date; sur la première on lit 14 mars, sur la seconde, 15 mars.

son épée ; 2°, que le roi ne reconnaît aucun supérieur en son royaume que Dieu seul ; 3°, que le pape ne peut mettre ni le roi ni son royaume en interdit, ni dispenser les sujets du serment de fidélité qu'ils lui doivent, pour quelque cause et occasion que ce soit ; 4°, que le pape n'a aucune puissance, ni directe ni indirecte, ni médiate ni immédiate, ni coactive ni directive, sur le roi, pour quelque cause et occasion que ce soit ». Les Jésuites obtinrent l'autorisation de délibérer quelques instants sur la réponse qu'ils devaient faire, et on les conduisit dans une salle voisine. Après une demi-heure, ils revinrent et lurent cette déclaration : « Nous supplions très-humblement la Cour d'avoir pour agréable que nous ne tenions ni signions autre chose, touchant ces quatre articles, que ce que tiendront et enseigneront les Prélats, les Universités et autres Ordres religieux antérieurs au nôtre. Car c'est tout ce que nous pouvons » (1).

Cette réponse ne manquait pas d'habileté. Les Jésuites déclinaient, en somme, la compétence doctrinale du Parlement et se retranchaient derrière des autorités dont quelques-unes, au moins, ne pouvaient être suspectes. Mais la Cour voulait autre chose. Elle fit de nouveau sortir les prévenus, et les juges engagèrent entre eux une discussion violente. Finalement, comme les avis restaient partagés, le Premier Président renvoya l'affaire à une audience ultérieure, et les Jésuites se virent congédiés « avec plus de mauvaise humeur qu'ils n'avaient été reçus » (2).

Le P. Coton se hâta de mettre à profit cet opportun délai, pour agir auprès de Louis XIII et de la reine mère. Il n'avait pas, du reste, attendu ce moment pour solliciter leur appui. Aussitôt averti qu'Omer Talon se proposait de reprendre les réquisitions que la mort avait empêché Servin de formuler, il s'était précipité chez le grand chancelier et lui avait remis un mémoire pour le roi (3). Mais Richelieu

(1) PRAT, *l. c.*, t. IV, p. 740. La traduction latine de cette déclaration se retrouve dans la *Narratio tempestatis* citée dans la note précédente, f. 4 v.

(2) PRAT, *ibid.*, p. 741.

(3) La substance en est donnée par PRAT, *ibid.*, p. 725. Texte latin dans *Narratio tempestatis*, f. 3. L'idée du P. Coton, partagée par le nonce, était d'obtenir la liaison de l'affaire Santarelli avec celle de la censure faite par

veillait. Il venait de parcourir le traité de Santarelli, ou tout au moins les extraits qui en couraient (1), et cette lecture l'avait laissé de fort méchante humeur. « Ces maximes, « dit-il dans ses *Mémoires*, sont capables de ruiner toute « l'Eglise de Dieu, à laquelle les puissances temporelles « doivent être soumises par amour, qui est la soumission de « la grâce, non par force et contrainte, qui est la soumission « de l'enfer. Il y aurait peu d'assurance dans les Etats si elles « avoient lieu. Qui est le prince à qui on ne puisse fausse- « ment imputer des crimes, plus facilement de l'insuffisance « à gouverner, et davantage encore de la négligence à s'en « acquitter comme il doit? Qui seroit le juge de ces choses? « Qui les considéreroit sans passion et sans intérêt? Ce ne « seroit pas le pape, qui est prince temporel, et n'a pas telle- « ment renoncé aux grandeurs de la terre qu'il y soit indif- « férent. Il n'y a que Dieu seul qui en puisse être juge; aussi « les rois ne pèchent-ils qu'envers lui, à qui seul appartient « la connoissance de leurs actions... Quant à l'appeler [le

l'évêque de Chartres contre les *libelles*, et de faire ainsi appuyer les Jésuites par tous les prélats qui s'élevaient contre cette censure. (Dépêche du cardinal Spada, du 14 mars « ...Per adesso havemo concertato di addossare questo negotio a vescovi e di farlo accommodare ne l'oratione del Vescovo d'Angers con l'affare della censura, come di materia connessa... » Arch. Vat., *Nunzial. di Francia*, vol. 66. f. 58). Cette tentative n'aboutit pas.

(1) Voici quelle analyse il donne de l'ouvrage. « Entre plusieurs fausses maximes que l'esprit de flatterie, non de vérité, lui fait écrire à Rome, sont celles-ci : que le pape peut donner des curateurs aux empereurs et aux princes, quand ils sont inutiles à bien gouverner ; qu'il peut punir et déposer quelque prince de la terre que ce soit, quelque exempté qu'il puisse être ; qu'il a pouvoir de déposer les rois, non seulement pour hérésie et pour schisme, mais pour quelque crime intolérable, ou pour leur insuffisance, ou pour leur négligence ; qu'il a pouvoir d'admonester les rois et les punir de peine de mort ; qu'il peut non seulement tout ce que les princes séculiers peuvent, mais en faire des nouveaux, déposer les autres et diviser les empires ; qu'il est serviteur des serviteurs de Dieu quant à l'humilité, mais, quant à la puissance, il est seigneur des seigneurs, et quelque puissance qui soit sous le ciel est en lui ; qu'il a une puissance temporelle très ample sur tous les princes, rois et empereurs ; que tous les princes qui gouvernent les Etats les gouvernent comme en ayant commission de S. S., qui les pourroit gouverner par elle-même ». *Mémoires du cardinal de Richelieu* (public. de la Soc. de l'Hist. de France), t. V, p. p. GAUCHERON et DERMENOHEN, 1921, p. 240.

« pape] seigneur des seigneurs, c'est vouloir faire d'un pape un roi de Perse et d'un vicaire de Jésus-Christ un lieutenant de Mahomet. Il est croyable que le Pape établirait mieux son autorité légitime s'il arrêtoit le cours des écrivains qui ne lui prescrivent point de bornes (1) ». Le ministre ne se souciait donc guère de sortir les Jésuites d'un mauvais pas et de refréner l'ardeur du Parlement. Il conseilla de laisser faire, et le jour où l'arrêt devait être rendu, prévoyant de nouvelles sollicitations, il s'arrangea pour envoyer le roi courre le cerf à Saint-Cloud (2).

Louis XIII en revint le surlendemain. Le P. Coton le saisit, pour ainsi dire, au débotté et lui présenta ses doléances (3). Au conseil qui se réunit aussitôt, Richelieu ne s'opposa plus à une intervention. S'il estimait, en effet, qu'« il est utile dans les Etats d'empêcher le cours des livres qui détruisent la légitime autorité des princes et contiennent de pernicieuses maximes pour leurs personnes en faveur des papes », il jugeait aussi qu'« il le faut faire avec le moins de bruit et d'éclat qu'il est possible, de peur qu'il ne se trouve des furieux qui, sous prétexte de défendre les droits de l'Eglise mal entendus par eux, ne se portent à attaquer et opprimer les droits et les personnes des princes les meilleurs du monde (4) ». Puisque le Parlement avait déjà frappé fort, il ne voyait plus, dès lors, d'inconvénient à l'arrêter.

Le lendemain, 16 mars, le roi fit donc appeler le Provincial. Le P. Coton était au lit, atteint du mal qui devait l'emporter trois jours après. Il désigna, pour aller au Louvre, porter ses excuses et prendre les ordres de Sa Majesté, le P. Ignace Armand (5). Quand celui-ci fut introduit, Richelieu, sur l'ordre du roi, prit la parole. « Vous n'ignorez pas, mon Père, dit-il, les plaintes qu'a soulevées

(1) *Mémoires du cardinal de Richelieu, ibid.*, p. 368.

(2) PRAT, *o. c.*, t. IV, p. 734.

(3) Lettre du P. Coton au P. Vitelleschi, général de la Compagnie, du 18 mars 1626; dans PRAT, *o. c.*, t. V, *pièces justificatives*, p. 471.

(4) *Mémoires du cardinal de Richelieu, ibid.*, p. 343.

(5) Le récit de l'entrevue fut écrit au P. Vitelleschi par le P. Armand lui-même, le 26 mars. Voir sa lettre dans PRAT, *o. c.*, t. V, *pièces justif.*, p. 475.

« dans le Parlement le livre de Santarelli. Vous avez été
 « appelé ici pour apprendre que Sa Majesté veut protéger la
 « compagnie. Mais, au point où en sont les choses, il est ab-
 « solument nécessaire de donner quelque satisfaction au Par-
 « lement, qui ne pense à rien de moins qu'à vous expulser
 « du royaume. Or, êtes-vous prêts à désapprouver la mau-
 « vaise doctrine contenue dans ce livre, pernicieuse aux rois
 « et aux royaumes » ? Sur la réponse affirmative du P. Ar-
 mand, le secrétaire aux finances, Michel de Marillac, minuta
 une déclaration ainsi conçue : « Nous soussignez, déclarons
 « que nous désavouons et détestons la mauvaise doctrine
 « contenue dans le livre de Sanctarellus, en ce qui concerne
 « la personne des Rois, leur autorité et leurs Etats, et que
 « nous reconnaissons que leurs Majestez relèvent indépen-
 « damment de Dieu ; sommes prêts d'épandre notre sang et
 « exposer notre vie en toutes occasions pour la confirma-
 « tion de cette vérité ; promettons de souscrire à la censure
 « qui pourra être faite de cette pernicieuse doctrine par le
 « Clergé ou la Sorbonne, et ne professer jamais opinion ni
 « doctrine contraire à celle qui sera tenue en cette matière
 « par le Clergé, les Universitez du Royaume et la Sorbonne.
 « Fait à Paris, par les sous-nommez religieux de la Compa-
 « gnie de Jésus, le 16^e jour de mars 1626 » (1).

Le P. Armand fit remarquer qu'il n'avait pas qualité pour engager définitivement ses confrères, et qu'il devait soumettre, au préalable, ce texte au Provincial. « A la bonne heure, dit froidement Richelieu, mais je vous advise de la part du Roy qu'il faut signer cela ou faire estat de sortir du royaume : non que le Roy vous chasse, mais il laissera faire la cour du Parlement (2) ». Le P. Armand prit congé sur ces

(1) DUPLESSIS D'ARGENTRÉ, *Collectio judiciorum*, t. II, 2^e partie, p. 206. Ce texte est tiré du *Mercure françois*, t. XI, 2^e partie, p. 92. Celui que donne le *Mercure Jésuite*, t. I, p. 893, est légèrement différent. Le premier correspond mieux à la traduction latine qui se trouve dans un document dont nous parlons un peu plus loin (p. 220, note 1) : l'avis que donnèrent les consultants du Général sur l'orthodoxie de cette déclaration.

(2) Rapporté par le P. Garasse. PRAT, *o. c.*, t. IV, p. 756. Ces paroles sont traduites à peu près textuellement dans une dépêche du cardinal Spada au card. Barberini, du 27 mars 1626. Bibl. nationale, *Mss. italien*, vol. 64, f. 14 v.

mots et rassembla d'urgence les principaux Jésuites des trois maisons de Paris. Après bien des hésitations, bien des discussions, ils se décidèrent à souscrire (1). Quelques instants plus tard, le roi recevait la déclaration revêtue de treize signatures, et le lendemain, 17, il la faisait porter au Parlement par un conseiller d'Etat, avec défense de sa part de procéder à d'autres poursuites (2).

Il paraît que les Jésuites auraient dû présenter au Parlement une requête, avant de s'adresser au roi dans une affaire dont la Cour était saisie (3). Constatant l'omission de cette formalité, les magistrats ne tinrent aucun compte de la volonté royale et, au contraire, séance tenante, ils rédige-

(1) Lettre du P. Armand au P. Vitelleschi, du 26 mars, *l. c.*, p. 476 ; du P. Coton au même, du 18 mars, *ibid.*, p. 472 ; *Narratio tempestatis*, Arch. Vat., *Nunziat. di Francia*, vol. 420, f. 5 ; dépêche du card. Spada au card. Barberini, du 27 mars, Bibl. Nat., *Mss. italien*, vol. 64, f. 14 v. Cf. PRAT, *o. c.*, t. IV, p. 756 et seq. — A Rome, le pape et le Général des Jésuites désapprouvèrent cette signature. Le pape, d'abord agacé de la manie des Jésuites d'écrire sur les matières politiques, fit au Général d'assez vives remontrances. Puis, apprenant l'initiative du conseil d'Etat, il s'en plaignit au cardinal de Marquemont, disant que le roi de France n'était pas compétent pour s'occuper de doctrine. L'adhésion des Pères de Paris aux propositions que leur avait soumises Richelieu déplut également à Urbain VIII et au Général ; ils auraient préféré qu'ils s'exposassent à être expulsés de France. (Dépêches du secrétaire d'Etat au card. Spada, du (? sans date, probablement vers le 15 avril) et du 21 avril, Bibl. nat., *Mss. italien*, vol. 64, f. 16 et 19 ; lettre du P. Vitelleschi au P. Suffren, du 9 avril, Arch. Vat., *Nunziat. di Francia*, vol. 420, f. 77). Cependant les signataires envoyèrent à Rome une sorte de rapport où ils indiquaient, pour chaque phrase de la déclaration, le sens où ils l'avaient prise en y adhérant : « Mens autem et sensus eorumdem Patrum in approbando decreto tum secretioris consilii regii, tum etiam Parlamenti, ex declaratione quæ hic subjicietur facile poterit intelligi ». Ce document est un modèle d'épique. Arch. Vat., *Nunziat. di Francia*, t. 420, f. 17 v. et 18 v. Une commission de théologiens romains, nommée par le Général pour examiner la doctrine impliquée dans la déclaration, conclut qu'entendue dans ce sens elle n'avait rien d'hétérodoxe (cf. PRAT, *l. c.*). Le texte du *Mercurie françois* et de DUPLESSIS D'ARGENTRÉ est suivi de seize signatures ; le P. PRAT n'en donne que treize (*o. c.*, t. IV, p. 769).

(2) Lettre du P. Coton au P. Vitelleschi, du 18 mars, dans PRAT, *o. c.*, t. V, pièces justificatives, p. 472.

(3) « Sed, mira res, adeo exanderat Curia illa, ut, quia libellus supplex a nobis ad eos delatus non fuerat, quasi ad id non sufficeret mandatum regis... » Même lettre du P. Coton, *ibid.*

rent un second arrêt. Les termes en étaient particulièrement durs. La Cour mettait en demeure le Provincial des Jésuites de réunir, dans les trois jours, les « prestres et escholiers » des trois maisons de Paris, pour leur faire adhérer à la censure de la Sorbonne concernant l'*Admonitio ad Regem* et désavouer le livre de Santarelli. En outre, tous les Provinciaux et recteurs de France devaient, dans le délai de deux mois, faire parvenir au greffe du tribunal un désaveu semblable, signé d'eux-mêmes et de six Pères parmi les plus anciens de chaque collège. Enfin, ordre était donné au Provincial de Paris de désigner deux religieux pour réfuter par écrit, au nom de toute la Compagnie, et dans la huitaine, la doctrine de leur confrère italien. Faute de quoi, il serait procédé contre les Jésuites comme criminels de lèse-majesté et perturbateurs du repos public (1).

Quand l'huissier se présenta, le lendemain, pour lui signifier l'arrêt, le P. Coton touchait à sa dernière heure. Gardant toutefois sa pleine lucidité, et voulant témoigner de son respect pour la Cour, il demanda qu'on le laissât se

(1) « LA COUR, les Grand'Chambre, Tournelle et de l'Edict assemblées, a ordonné et ordonne que le Provincial desdits prestres et escholiers du college de Clermont, dans trois jours assemblera lesdits prestres et escholiers des trois maisons qu'ils ont en cette ville, et leur fera soubcrire la censure de la Faculté de Sorbonne, du premier décembre 1625, du livre intitulé *Admonitio ad regem*; bailleront acte par lequel ils desadvoüeront et detesteront le livre de Sanctarellus, contenant propositions et maximes scandaleuses et séditiones, tendantes à la subvertion des Estats, à distraire les sujets des roys et princes souverains de leur obeyssance et les induire d'attenter à leurs personnes sacrées; et en rapporteront actes trois jours après au greffe d'icelle. Comme aussi rapporteront pareils actes de tous les Provinciaux, recteurs et de six des anciens de chacun college de leur Compagnie qui sont en France, portant approbation de ladite censure de Sorbonne et le desadveu dudit livre de Sanctarellus, lesquels ils mettront au greffe deux mois après. Ordonne que ledit Provincial et prestres dudit college commettront deux d'entr'eux, pour, et au nom de leur Compagnie, escrire dans la huitaine et rapporter au greffe dans ledit temps ledit escrit, contenant maximes de doctrine contraire à celle dudit Sanctarellus; autrement et à faute de ce faire dans ledit temps, et iceluy passé, sera procédé à l'encontre d'eux comme criminels de leze Majesté et perturbateurs du repos public. Et sera le present arrest à la diligence du Procureur Général du Roy signifié au Provincial de ceste ville de Paris, à ce qu'il ait à y satisfaire. Faict en Parlement ce 17 mars 1626 ». *Mercurie françois*, t. XI, 2^e partie, p. 93.

lever. On lui passa ses habits et on l'assit sur son lit, les pieds supportés par un fagot de bois. En entendant lire la clause finale, le confesseur et l'ami d'Henri IV ne put réprimer ses sanglots : « Hélas ! gémit-il, faut-il que je meure comme criminel de lèse-majesté et perturbateur du repos public, après avoir servi deux rois de France, l'espace de vingt ans, avec tant de fidélité (1) ! ». Il s'éteignit le lendemain matin, après avoir désigné le P. Ignace Armand comme successeur provisoire dans sa charge de Provincial (2).

Avant de mourir, le P. Coton avait exprimé l'opinion qu'on satisfît aux prescriptions les plus urgentes de l'arrêt, celles qui concernaient l'adhésion à la censure de la Sorbonne et le désaveu de Santarelli (3). Les Pères se rallièrent à son sentiment et rédigèrent une déclaration très nette, qu'ils signèrent le 20 mars (4). Sans doute, ce n'était point tout : il restait les formalités analogues exigées des autres provinces de France, et surtout l'obligation la plus difficile à remplir, la plus délicate, la plus épineuse : celle de réfuter, par arguments théologiques, les thèses condamnées. Probablement, les Pères n'auraient jamais consenti à prendre une attitude doctrinale qui leur répugnait et qui aurait séparé les Jésuites de France du reste de leur Ordre. Le P. Le Jeune écrivait, le 26 mars : « L'on estoit entièrement

(1) PRAT, o. c., t. IV, p. 776.

(2) Id., *Ibid.*, p. 777.

(3) Lettre du P. Armand au P. Vitelleschi, du 26 mars, *l. c.*, p. 477. *Narratio tempestatis*, *l. c.*, f. 6. Dépêche du card. Spada, du 27 mars, *l. c.*, f. 15.

(4) Nos infrascripti religiosi Societatis Jesu, in omnibus et per omnia, ac si de verbo ad verbum hic inserta essent, subscribimus censuræ libelli cui nomen est *Admonitio ad Regem*, quæ facta est a sapientissimis D. D. et magistris nostris sacræ Facultatis theologiæ parisiensis, quæ sic habet : *Censet libellum istum, ab ignoto licet authore, verum tamen pestilentissimo, etc.*

Item. Quia in libro Antonii Sanctarelli *de hæresi, apostasia et schismate* inscripto, qui nuper a Curia Parlamenti damnatus fuit, pleraque sunt scandalosa, seditiosa, ad subversionem statuum tendentia, ad distrahendos quoque subditos ab obedientia regum, principum, supremorumque dominorum, ac eorum status attingentia, nec non in magnum periculum ac discrimen ipsorummet personas adducentia : propterea nos pariter improbamus, rejicimus atque damnamus. Lutetiæ 20 martii 1626 ». DUPLESSIS D'ARGENTRÉ, *Collectio judiciorum*, t. II, 2^e partie, p. 207.

résolu de plustost subir la peyne de l'arrest que le Parlement devoit porter aujourd'hui, qui estoit nous chasser de France, que d'obéir à une chose que nous ne pouvions faire (1) ». Heureusement pour eux, ou ne les accula pas à cette extrémité. La mort du P. Coton, survenue dans les circonstances que l'on sait, avait provoqué une très grosse émotion dans Paris. Le Procureur Général Mathieu Molé et le doyen du Parlement, le président Deslandes, vieillard de 92 ans, vinrent prier près de son cadavre. Ses funérailles furent une apothéose. Louis XIII et Marie de Médicis, qui l'aimaient beaucoup, le pleurèrent et promirent à ses confrères un appui efficace. Richelieu lui-même paraissait désireux de donner comme une satisfaction posthume à un religieux qu'au fond il vénérât. Le mardi de Pâques, il vint en grande pompe célébrer la messe dans l'église des Jésuites ; il se fit conduire devant la tombe du P. Coton et exprima longuement la haute estime dans laquelle il tenait ses mérites (2).

(1) Lettre au Provincial de Lyon, du 26 mars 1626 ; dans PRAT, *o. c.*, p. 788.

(2) Lettres du P. Armand au P. Vitelleschi, des 26 mars et 27 avril, dans PRAT, t. V, *pièces justificatives*, pp. 477 et 479 ; cf. *Id.*, t. IV, p. 790 et seq. Même les tenants les plus ardents du Gallicanisme avaient pour le P. Coton, personnellement, une estime très réelle ; ils ne doutaient pas de son loyalisme. Voici en quels termes le compilateur du *Mercure françois*, peu suspect de partialité en faveur des Jésuites, parle de lui : « Le jour S. Joseph, le Père Coton, Provincial des Jésuites, deceda en la maison professe S. Louys, où auparavant qu'il fust enterré une infinité de personnes luy furent jeter de l'eau beniste. Il avoit esté confesseur et predicateur du roy Henry le Grand, comme aussi du roy au commencement de son règne. Ses procédures, sa parole et ses humeurs douces, ses belles prédications et ses doctes escrits luy ont acquis une grande et louable reputation dans le monde. On a escrit que veritablement son sentiment estoit du tout contraire à celuy de Sanctarellus et de l'autheur de l'*Admonitio* ; et sur ce sujet le sieur Hardy, receveur des tailles du Mans, m'a donné les vers suivans qu'il a faits sur sa mort :

Coton, pour couronner sa vie
 Par une glorieuse fin,
 Mourut ayant la plume en main
 Pour rembarrer une heresie
 Semée par quelques demons
 Au pays de delà les mons. (T. XI, 2^e partie, p. 94).

Le P. Armand profita de ces bonnes dispositions pour lui recommander les affaires de la Compagnie. Déjà le Parlement avait prorogé à un mois le délai d'abord accordé pour la réfutation (1). Richelieu promit que le roi donnerait de nouveaux ordres pour qu'on enterrât cette affaire (2). Le sentiment ne lui dictait pas seul cet engagement : en grand politique, il sentait le danger de pousser la répression, dans certains cas, au delà de ce qu'exige la raison d'Etat. Il a, du reste, pris soin de consigner dans ses *Mémoires* les considérations qui l'inspirèrent. « Le Cardinal
 « dit au Roi qu'il y a certains abus qu'on abolit plus aisément
 « en les tolérant qu'en les voulant détruire ouvertement ; que
 « bien qu'aucunes fois on sache des opinions être mauvaises,
 « il est dangereux de s'y opposer, principalement quand elles
 « sont colorées du prétexte de religion ; qu'il estimoit qu'il
 « étoit bon que Sa Majesté louât le Parlement de l'action
 « qu'il avoit faite en faisant brûler le livre, et empêchant que
 « telle pernicieuse doctrine n'eût cours en ce royaume, mais
 « qu'il falloit mettre ordre qu'ils ne passassent jusqu'à un
 « point qui pouvoit être aussi préjudiciable à son service
 « comme leur action y avoit été utile. La raison de ce conseil
 « aboutissoit à ce qu'il falloit réduire les Jésuites en un état
 « qu'ils ne puissent nuire par puissance, mais tel aussi qu'ils
 « ne se portassent pas à le faire par désespoir ; auquel cas il
 « se pourroit trouver mille âmes furieuses et endiablées qui,
 « sous le prétexte d'un faux zèle, seroient capables de
 « prendre de mauvaises résolutions qui ne se répriment ni
 « par le feu ni par autres peines (3) ».

Les conseils de modération, quand il s'agissait des Jésuites, cadraient tout à fait avec les dispositions intimes de Louis XIII. Il interdit donc au Parlement d'exiger rien de plus des Pères de la Compagnie. Cette fois, comprenant que telle était aussi la volonté du tout-puissant ministre, la

(1) Lettre du P. Armand au P. Vitelleschi, du 9 avril 1626, Arch. Vat., *Nunzial. di Francia*, vol. 420, f. 461. Du même au même, du 27 avril, dans PRAT, *o. c.*, t. V, *pièces justific.*, p. 479.

(2) Lettre du P. Armand au P. Vitelleschi, du 27 avril, *ibid.*

(3) *Mémoires du cardinal de Richelieu*, l. c., p. 245.

Cour s'inclina, et le Premier Président écrivit à Sa Majesté qu'il obéirait à ses ordres (1).

Ainsi, la tempête soulevée par l'arrivée malencontreuse à Paris du traité de Santarelli paraissait apaisée, et les Jésuites de France rendaient grâces au P. Coton, qui visiblement les protégeait du haut du ciel (2). De fait, à partir de ce moment, on ne les inquiète plus guère : ils passent au second plan. Mais déjà une nouvelle bataille s'engageait autour du fameux livre, qui allait être autrement longue, autrement retentissante que la première. Jusque là, seuls les Jésuites et le Parlement se sont trouvés en présence. L'entrée en scène de la Sorbonne va provoquer une mêlée générale, d'où l'idée de l'indépendance absolue des rois en matière politique sortira, malgré les apparences, éclaircie et fortifiée.

(A suivre).

VICTOR MARTIN.

(1) Lettre du P. Suffren au P. Vitelleschi, du 6 mai 1626, dans PRAT, *o. c.*, t. V, *pièces justificatives*, p. 483.

(2) PRAT, *o. c.*, t. IV, p. 789.

ASCÈSE OU PRIÈRE ?

NOTES

SUR LA CRISE DES « EXERCICES » DE SAINT IGNACE

Qu'on veuille bien me permettre deux mots sur la genèse de cet article. Dans le tome III de mon *Histoire littéraire — L'École française* — j'esquisse un rapide parallèle, non pas entre saint Ignace et Bérulle, mais entre la philosophie religieuse de celui-ci et l'interprétation que nombre de jésuites nous proposent de la spiritualité ignatienne (1). Tout cela, pacifiquement, j'allais dire suavement, comme l'exigeaient, d'une part mon humeur propre, si peu querrelleuse, d'autre part l'admiration plus que fervente que j'ai vouée depuis toujours à la Compagnie de Jésus. Quoi qu'il en soit, mon tome III

(1) Parmi les maîtres contemporains qui défendent cette tradition, je mets surtout à profit le R. P. Cavallera (divers articles de la R. A. M.); le regretté P. Watrigant (*Des méthodes d'oraison...*, fascicules 45, 46 et 47 de la *Collection de la Bibliothèque des Exercices*, Paris, 1913); et le R. P. Brou (*La spiritualité de saint Ignace*, Paris, 1914; *Les exercices spirituels... Histoire et Psychologie*, Paris, 1922). Le même auteur nous a donné récemment un *Saint Ignace, maître d'oraison* (Paris, 1925) que je ne connaissais pas encore quand j'ai écrit mes propres notes, mais qui n'apporte rien de nouveau au présent débat. Pour le texte des *Exercices* et des Directoires, je renvoie au t. II des *Monumenta Ignatiana* (Madrid, 1919). Je ne vois rien qui m'oblige à modifier mes conclusions, dans l'ouvrage capital, et prodigieusement curieux, du P. Henri Bernard (*Essai historique sur les exercices spirituels de saint Ignace...*, Louvain, Museum Lessianum, 1926). Rien non plus d'inquiétant pour moi dans le premier volume de la longue série que le R. P. Pottier doit consacrer au P. Lallemand (*Le P. Louis Lallemand et les grands spirituels de son temps*, Paris, 1927). Honneur accablant ! Ce premier volume n'est en somme qu'une longue critique, d'ailleurs parfaitement amicale, de mes propres vues, ce qui montrerait que celles-ci ne manquent pas tout à fait de vraisemblance. *Tantæ molis*... et qui montre plus encore l'intérêt passionnant de notre débat.

n'a pas satisfait de tous points un certain nombre de bons esprits, à la tête desquels figure un savant de premier ordre, mon excellent ami, le R. P. Cavallera. Vous trouverez de lui, dans la *Revue d'ascétique et de mystique* (t. III, 1922, p. 301-311) une critique aussi aimable que vive, et très pénétrante de mon parallèle entre les deux écoles. Je lui ai répondu dare dare du mieux que j'ai pu, sentant bien, du reste, que, ni d'un côté ni de l'autre, la question très difficile, très neuve, et à mon sens capitale, qui nous divisait, n'avait été traitée à fond. Pour moi, je n'ai cessé depuis de ruminer ces problèmes, où me ramenait obstinément la préparation de mes volumes. L'été dernier, je m'étais laissé décider, non sans peine, à préfacier et annoter une nouvelle traduction des *Exercices spirituels*, qui paraîtra prochainement dans la collection du « Livre catholique ». Belle occasion de reprendre, d'amplifier, d'orchestrer notre débat. Si belle, et stimulante qu'au bout de quelques jours la préface commencée tournait à l'in-folio. La voici donc, exilée du livre qu'elle aurait écrasé, et soumise aux méditations de lecteurs que le travail critique n'effarouche pas. Bien que je l'étudie ici en fonction, si j'ose dire, d'un cas particulier, le sujet lui-même est d'une telle importance — le fondement même de la psychologie religieuse — qu'on me pardonnera d'être long, et de proposer mes tâtonnements avec une sorte d'intrépidité dogmatisante. Nous sommes ici entre remueurs d'idées et que le vrai seul intéresse, je puis donc éviter les précautions oratoires, qui seraient ailleurs nécessaires pour prévenir des contresens ridicules. Nul ici ne me soupçonnera de couvrir quelque noir dessein contre les jésuites ou contre la méditation méthodique. Pour les jésuites, c'est bien simple : de la première à la dernière ligne je ne fais que m'approprier la doctrine du Père Lallemant et de son école ; pour la méditation, est-ce la déprécier que de montrer, comme je vais tenter de le faire, qu'elle est, par essence, une des formes les plus hautes de l'ascèse ?

Un seul problème, et très difficile, et très délicat, mais passionnant, et d'une telle gravité qu'on ne peut pas faire comme s'il ne se posait pas. Ce n'est pas le problème des seuls *Exercices*, mais de l'oraison mentale elle-même. Les deux n'en font

qu'un, et cela suffirait à la gloire de saint Ignace. Si, depuis trois siècles, l'oraison mentale est devenue l'un des exercices réguliers de toute vie sérieusement chrétienne, c'est à saint Ignace d'abord, puis aux jésuites que l'Eglise est redevable d'un développement aussi mémorable. Aujourd'hui, quiconque médite, obéit plus ou moins, qu'il le sache ou non, aux directions des *Exercices*, les autres méthodes s'étant, pour ainsi dire, greffées sur ce qu'on appelle communément la « méthode de saint Ignace », quelles que soient, d'ailleurs, les différences qui les distinguent de cette dernière.

Qu'il y ait un problème, et, aujourd'hui, plus critique, sinon plus troublant que jamais, il suffit, pour s'en convaincre, de parcourir tout ce que d'éminents jésuites ont écrit, dans ces derniers temps sur les *Exercices*, les fascicules de la *Bibliothèque des Exercices*, les livres du R. P. Brou, la longue introduction de l'édition critique des *Exercices* dans les *Monumenta* des Pères espagnols, et le premier numéro venu de la *Revue d'Ascétique et de Mystique*. Dans presque tous ces travaux, on respire une atmosphère de combat. Ainsi notamment dans l'article sur « la Spiritualité des Exercices », publié par le R. P. Cavallera, à propos de la « Constitution de sa sainteté Pie XI », qui déclare saint Ignace « Céleste patron des Exercices spirituels » (1). De ces pages magistrales, qui sont peut-être ce que l'on a écrit de mieux pour l'exposition et la défense des *Exercices*, pas un paragraphe qui ne poursuive et ne pourfende quelque adversaire. — moi, entre autres — avec autant d'amitié que de force. Par où l'on voit que les anciennes querelles tendent de plus en plus à faire place à une discussion toute scientifique, et par suite absolument sereine. Critiquer les *Exercices* n'est plus, comme on l'a entendu pendant si longtemps, et comme l'entendent peut être encore quelques attardés, un moyen de taquiner la Compagnie de Jésus ; on ne veut que les comprendre, aussi à fond que possible, usant pour cela des ressources nouvelles, que mettent à la disposition de curiosités également assez nouvelles, soit l'histoire comparée des systèmes spirituels, soit les méthodes — oh ! encore mal formulées ! — de la psychologie religieuse. Qu'il soit donc bien entendu, une fois pour toutes, que, dans les pages qu'on va lire, nous ne

(1) *Revue d'ascétique et de mystique*, t. III (1922), p. 357-380.

mettons en question ni la sainteté d'Ignace, ni l'excellence foncière de son livre. Que les *Exercices* soient en règle avec l'orthodoxie la plus exigeante ; que la méthode ignatienne, si fort qu'elle mette l'accent sur la volonté, suppose constamment la nécessité de la grâce ; qu'enfin la divine personne de Jésus ne soit jamais loin ni de l'intelligence ni du cœur des Compagnons de Jésus, à quoi bon rappellerais-je de pareils truismes, à quoi bon me les rappellerait-on à moi-même ?

I. — Le malaise.

Au reste, le problème et la sorte de malaise qu'il provoque chez plusieurs ne sont pas choses proprement nouvelles, bien qu'elles semblent avoir pris de nos jours une acuité particulière. Il s'est toujours rencontré des spirituels, et parmi les plus grands, non pas certes pour attaquer un livre que l'Église a solennellement approuvé et qui a fait tant de bien, mais pour accompagner de certaines réserves la vénération que ce livre leur inspirait. Critique toute cordiale, précautionnée, discrète, silencieuse même le plus souvent et comme implicite, mais d'autant plus significative, et dont il serait très intéressant de recueillir les multiples témoignages. On exalte, et avec une sincérité entière, le bloc des *Exercices*, mais on résiste doucement à telle ou telle des directions qu'ils donnent ou semblent donner ; ou bien on les adapte insensiblement à un esprit qui n'est pas celui que leur attribue l'interprétation traditionnelle. Ce sont ces atténuations, ces divergences, ces substitutions dont il y aurait profit à suivre les traces dans la littérature spirituelle des derniers siècles, et même chez les auteurs de la Compagnie. Des éloges d'ensemble qu'on se plaît à recueillir, et qui, souvent, tiennent du lieu commun, on rapprocherait ces critiques de détail. Le cardinal de Cabrières m'a dit bien des fois qu'il n'était pas sûr que *l'Imitation* fût uniquement bienfaisante. On rapporte de saint Jean Berchmans que, s'étant mis, sur le conseil de son directeur, à lire les *Confessions*, il rendit bientôt le livre, avouant ingénument qu'il n'y trouvait pas ce dont il avait besoin ; *Lectio sancti Augustini non sapit mihi*. Et pourquoi s'obstinerait-il à une lecture qu'il trouve contraire à son attrait, à sa grâce propre ? Il n'y a qu'un seul livre duquel on n'ait pas

le droit de dire : *Non sapit mihi*. On range souvent saint François de Sales parmi les disciples enthousiastes des *Exercices*. S'il en faut croire le P. Brou, ces deux doctrines spirituelles ne se distingueraient l'une de l'autre que « par des nuances », et plutôt de style, Ignace s'adressant « surtout à des hommes », François de Sales dirigeant « surtout des femmes ». Et l'on ajoute qu'ils demandent tous les deux « une mortification continue » (1). Autant dire que saint Thomas et saint Bonaventure appartiennent à la même école théologique, puisqu'ils enseignent tous les deux le dogme de la Trinité. Il ne s'agit pas de cela, mais de savoir si, dans la mesure où deux spiritualités, également fondées sur l'Évangile, peuvent différer, on dégagerait des *Exercices*, tels que la tradition les explique, et du *Traité de l'Amour de Dieu*, une même philosophie de la prière. Pour ma part, je suis persuadé que non. Et je crois aussi que François de Sales se rendait parfaitement compte de ces différences, bien qu'il n'eût pas à les marquer en termes précis.

Cette critique amicale, la seule qui mérite qu'on l'écoute, n'est pas toujours aussi réservée, aussi délicate. Qu'on en juge sur cette page pétulante de Camus, grand ami des Jésuites, comme son maître, mais incapable de s'expliquer sans un peu de fracas.

« Il est plus aisé de contempler que de méditer, écrit-il, et plus de gens contemplent, quoique sans le penser, qu'il n'y en a qui méditent. L'expérience le fait voir. Dites à une âme simple et du commun que Dieu s'est fait homme pour nous... ; elle... acquiescera humblement et doucement à la proposition de ce mystère. Allez maintenant lui faire faire oraison mentale là-dessus, selon ces longues méthodes dont les directeurs occupent tant d'esprits ; et, par exemple, au jour de Noël, dites à une âme... qu'elle se mette en la présence du petit Jésus, qu'elle fabrique en son imagination la crèche de Bethléem avec le bœuf, l'âne, le foin, la paille... ; que cette âme se forge un tableau intérieur approchant (des) images des peintres... ; après cela, dites-lui qu'elle invoque la grâce ; qu'elle fasse des préludes, des oraisons préparatoires. De là faites-la passer dans les trois points de la considération ; montrez-lui comme il faut

(1) BROU, *La spiritualité de saint Ignace*, Paris, 1914, p. 264.

étendre les raisons et les discours, regardant, pesant, épluchant tout, les causes, les effets, les temps, les lieux, les personnes, et toute la suite des circonstances... afin qu'avec cette rhétorique spirituelle, elle fasse valoir l'art oratoire.

« De là apprenez-lui à tirer de ces beaux raisonnements des affections de toutes les sortes, d'amour, de compassion, de crainte, de joie..., et tant d'autres, que le nombre en est si grand que les mouvements de notre cœur sont divers. Sur ces belles affections, enseignez-lui à former des résolutions d'autant de couleurs qu'en reçoivent le caméléon et le poulpe. Ce n'est pas tout : donnez-lui le modèle des remerciements, offrandes, demandes, colloques..., et de tant d'autres actes, dont les méditatifs font des parties de la méditation, à quoi ils ajoutent encore tant de préparations, éloignée, prochaine et immédiate... Enfin, chargez-moi tant ce pauvre esprit qu'il n'en puisse porter que la dixième partie. Parlez-lui de l'attention actuelle, habituelle, virtuelle ; des distractions, des sécheresses, des lumières, des vues... Ne voyez-vous pas qu'au lieu de lui donner des ailes de colombe pour voler en Dieu, vous lui mettez un fardeau qui l'empêche de s'élever, parce qu'il ne sait par quel bout se prendre pour démêler une fusée si mêlée ; et, pour avoir tout à coup trop d'affaires, il n'en fait aucune (1) ».

Il exagère moins qu'on ne pourrait croire. A la bouffonnerie près, vous avez là une idée assez exacte des manuels de méditation selon la formule, tels qu'ils existaient déjà en grand nombre et qu'ils vont se multiplier. Les adversaires contemporains de la méthode ignatienne n'ont rien inventé. S'ils ont tort ou raison, s'ils ont mis ou non le doigt sur le point névralgique, nous nous le demanderons plus tard. Je constate, pour l'instant, et dans des milieux qu'aucune mauvaise passion n'envenime, un embarras, une inquiétude, le sentiment assez confus, mais très vif, que, d'une manière ou d'une autre, la méthode laisse à désirer.

C'est qu'aussi bien cette machine spirituelle, si parfaite, pour ainsi dire, sur le papier, on a souvent l'impression que, dans la pratique, elle ne va pas. De quelque côté que

(1) *La lutte spirituelle... selon la doctrine de saint François de Sales*, par JEAN-PIERRE CAMUS, Paris, 1634, p. 112-115.

l'on se tourne, religieux ou simples fidèles, toujours la même plainte sourde et douloureuse. D'ici de là, quelques résultats magnifiques, mais, dans l'ensemble, une sorte de faillite, l'aveu désolé des disciples d'Emmaüs : *Sperabamus... nunc autem*. Les textes abondent. En voici deux ou trois qui me tombent sous la main.

« Chez la plupart de nos Pères, l'oraison mentale est languissante » — *in qua plerumque languemus* — remarque dès avant la fin de l'âge d'or, le P. Paul Hoffée, qui a été reçu dans la Compagnie par saint Ignace, et qui a succédé à Canisius comme Provincial de Germanie (1). Quelque soixante ans plus tard, le P. Guilloché constate « les peines continuelles où sont les âmes sur ce sujet (2).

« D'une infinité de personnes, écrit-il, qui s'appliquent à l'oraison, il y en a si peu qui y réussissent..., les plaintes qu'on en fait sont si ordinaires que pour cela les uns la laissent tout à fait, et les autres n'y persévèrent qu'avec beaucoup de négligence et comme par manière d'acquit » (3).

Guilloché passe pour sévère, prenons le P. Crasset.

« Je voudrais dit-il, dans la préface de sa *Méthode d'Oraison*, faciliter l'usage de la méditation à ceux qui ont beaucoup de distractions dans leurs prières. Ce mal est si grand et si universel qu'il se trouve peu de personnes, si spirituelles qu'elles puissent être, qui n'en soient travaillées. Quelques-unes, pour se délivrer de leur importunité quittent tout à fait l'oraison.... D'autres ne vont pas à cette extrémité, ils n'abandonnent pas tout à fait ce saint exercice, mais ils s'y présentent avec chagrin, ils en sortent avec dégoût... ; (ils) demeurent continuellement altérés auprès d'un rocher dont ils ne sauraient tirer une goutte de dévotion... Il est certain qu'il y a quantité de saintes âmes qui n'arrivent jamais à la terre de promesse pour ne savoir pas la route qu'il faut tenir dans ces pays déserts et inconnus. C'est ce qui m'a obligé de composer ce petit ouvrage (4) ».

(1) *Monumenta*, p. 989.

(2) *Conférences*, éd. 1850, p. 117.

(3) *Ibidem*, p. 332.

(4) *Méthode d'oraison avec une nouvelle forme de méditation* par le R. P. CRASSET, Lyon, 1742; une des nombreuses rééditions de cet excellent livre.

Savourez l'ironie inconsciente de ces lignes et de ce projet. Crasset n'est pas un matamore, pas même un homme de lettres. Il n'a pour but que de venir en aide à quantité de personnes pieuses dont il a reçu les confidences, et le voici, pour cet effet, plus de cent ans après la publication des *Exercices*, alors qu'un nombre infini de spirituels ont répandu la pratique de cet ouvrage, le voici à la recherche d'une méthode nouvelle qui tire enfin les « âmes saintes » du morne et stérile désert où elles meurent d'ennui. En vérité, avait déjà écrit l'oratorien Seguenot,

« c'est chose bien étrange que, de tant de personnes qui pratiquent l'oraison, il y en ait si peu qui y réussissent, et même qui croient y réussir. Car tout le monde s'en plaint, chacun y trouve de la difficulté et quelque inclination que nous ayons à être satisfaits de nous-mêmes et de nos œuvres, on en voit fort peu qui le soient de leur oraison (1). »

Ainsi constamment et partout depuis bientôt quatre siècles. Et que serait-ce, si, au lieu de m'en tenir aux témoignages littéraires, toujours plus ou moins suspects d'éloquence, j'avais ici le droit et le moyen de faire appel à l'expérience de tous ceux qui s'appliquent autour de nous à l'oraison mentale, et de ceux qui les dirigent. Que d'efforts qui semblent vains, quelles déceptions, quelles souffrances ! Réduite, comme il va de soi, aux âmes de bonne volonté, cette enquête ne justifierait-elle pas le jugement de Guilloré : la méditation, « un exercice où les méthodes sont si peu efficaces et où le succès est d'ordinaire si rare ? » (2)

Malaise donc, et trop manifeste, à qui a des oreilles pour entendre, et un cœur pour compatir à la détresse du prochain. Nos apologistes ne sont pas, du reste, sans avouer, en quelque manière, la faillite apparente dont nous parlons, — car j'entends bien montrer qu'elle est plus apparente que réelle. Ils font la part du feu ; ils jettent du lest. Si faute il y a, disent-ils, ce n'est pas à la méthode même, au texte d'Ignace que l'on doit s'en prendre. C'est aux commentateurs de ce texte. Ainsi

(1) *Conduite d'oraison pour les âmes qui n'y ont pas facilité*, Paris, 1647, p. 1 et 2.

(2) *Conférences*, p. 134.

le P. Brou, à plusieurs reprises, et, avec plus de décision encore, le P. Cavallera :

« Volontiers, écrit celui-ci, on parle de mécanisme rigide, de spiritualité compliquée... Il est possible que tel ou tel commentateur ait donné réellement prise à ce reproche, et que, dans l'application des méthodes ignatiennes, certains auteurs, s'inspirant de leurs tendances propres, aient compliqué à plaisir les indications données par les *Exercices*. Mais si l'on se rapporte à leur texte, et, si l'on prétend les juger objectivement et non pas tels qu'ils ont pu être parfois ou déformés ou mal compris, on aura bientôt vu que ces critiques ne sont pas fondées. » Et encore :

« Dans l'application des méthodes, on retrouvera chez saint Ignace la même largeur de vues, méconnue parfois des commentateurs, seuls responsables de certaines exagérations justement critiquées ».

Il va plus loin, et rencontrant sur son chemin un des principes premiers de l'exégèse traditionnelle, un axiome qu'invoque sans cesse, non pas tel excentrique ou tel médiocre, mais l'unanimité des interprètes, « cette pensée, écrit-il, souvent (non ! toujours) développée par (tous) les commentateurs... ne se trouve pas exprimée dans les *Exercices*, et ne répond qu'en partie à leur programme » (1).

Quoi qu'il en soit de cette pensée, que nous retrouverons plus loin, ne faut-il pas que la situation paraisse critique si l'on se voit obligé de jeter ainsi par dessus bord tant d'autorités jadis vénérables, aujourd'hui compromettantes ?

Ces commentateurs, qui auraient ainsi faussé le sens original d'Ignace ne sont pas, en effet, les premiers venus. Je crois entrevoir parmi eux, jusqu'à un Général de la Compagnie, le P. Roothaan, l'auteur du *De ratione meditando* ; j'y vois sans doute aussi de moindres personnages, le bon P. Pomey, par exemple, charmant homme, qui donna la première moitié de sa vie aux Humanités, la seconde aux *Exercices* — partage assez naturel, comme nous aurons l'occasion de le montrer. Mais ceux-ci, comme les grands, n'ont-ils pas, en quelque façon, pour complices, les générations de jésuites qui les ont admirés

(1) *La spiritualité des exercices*, dans la *Revue d'Ascél. et de Myst.*, t. II (1922), p. 360-364.

et exploités ? Ces bons petits livres, indéfiniment réédités, à mon avis souvent dignes de l'être, n'ont pu être publiés qu'avec l'approbation expresse des supérieurs, preuve éclatante que ces commentateurs, compliquants ou non, s'inspiraient beaucoup moins de « leurs tendances propres » que d'une tradition séculaire et incontestée. Et puis, quel ne sera pas désormais notre embarras ? Désireux de connaître enfin le secret des *Exercices*, on nous renvoie tour à tour à la tradition et au texte original. S'il faut, bon gré mal gré, en venir à celui-ci, pourquoi ne pas commencer par là, le vrai travail, se réduisant, d'après le P. Cavallera, à l'étude critique d'un texte ? Bref, nous ne sortons pas de notre malaise. Il s'aggraverait plutôt. Essayons d'une autre voie (1).

II. — Prière et méthode.

Puis-je dire sans impertinence que, d'un côté comme de l'autre, on pose mal le problème de la méthode, ou plutôt que l'on s'accorde bizarrement à laisser dans l'ombre un des deux aspects du problème ? Ces échecs partiels ou relatifs, ou, si l'on préfère, ce moindre succès, qui ne semble répondre ni aux efforts prodigués par de saintes âmes, ni à l'ordre commun de la Providence — car enfin celle-ci ne doit pas vouloir que prière soit normalement synonyme de mortification ; bref ces longs ennuis, une heure chaque matin, ce marasme, parfois ces tortures, faut-il les imputer à la méthode ignatienne, en tant que méthode de prière, ou bien en tant que telle méthode ? Y aurait-il entre l'idée de prière et celle de méthode, une contrariété nécessaire — comme entre l'idée de cloche pneumatique et l'idée de respiration —, contrariété si absolue que la prière deviendrait d'autant plus difficile que la méthode en serait plus parfaite ; ou bien, la méthode ignatienne serait-elle paralysante en vertu de son originalité propre et des caractères spéciaux qui la distinguent des autres ? Bref la méthode en soi est-elle dis-

(1) Il serait puéril de nous remettre en mémoire qu'on avait des distractions bien avant la diffusion de la méthode ignatienne. Celle-ci a-t-elle ajouté ou non aux difficultés qui ont toujours accompagné la prière, là est le problème.

cutable, ou simplement l'ignatienne ? Deux questions tout à fait distinctes, et que, d'ordinaire, on paraît mêler, au grand avantage de nos subtils ignatiens et à la confusion de leurs adversaires.

Stratège impérieux, et qui préfère l'offensive à la défensive, le P. Cavallera, nous tient ici, ou à peu près, ce discours : « Ah ! vous n'aimez pas la méthode ! Ma foi, moi non plus, et saint Ignace encore moins. Justement, l'ignatienne est la plus simple de toutes, la moins méthode, le minimum inévitable de méthode. Laissez-donc les commentateurs qui brouillent tout. Prenez le texte pur, comparez-le aux autres disciplines de prière, aux bérulliennes par exemple. Vous verrez la différence ». Ainsi le P. Brou : « On peut dire, et sans beaucoup de paradoxe que ces méthodes (ignatiennes) sont aussi peu méthodes que possible, et qu'elles ne sont pas de lui (1) ». Le plus curieux est qu'ils ont raison, malheureusement pour eux, du reste, comme je vais le montrer. Pour moi, en effet, je ne veux aucun mal à la méthode en tant que méthode, et, tout au contraire, ce que je regrette de ne pas trouver dans les *Exercices* c'est une méthode, qui, en nous proposant clairement l'idéal de toute prière, en nous aidant à réaliser l'essence de toute prière, nous achemine à la prière. Pas de méthode chez Ignace, ou si peu que rien, enseignent le P. Cavallera et le P. Brou, et là-dessus eux et moi, nous sommes d'accord : ils en sont ravis, je m'en déssole, c'est la différence. Et qu'on ne pense pas que, vieux dialecticiens que nous sommes, nous nous amusons ici à nous renvoyer des paradoxes. C'est déjà là, dans une coque de noix, tout notre problème.

« A moins de supprimer complètement toute méthode, écrit le P. Cavallera, on peut dire qu'il n'en est aucune qui surpasse (l'ignatienne) en simplicité (2). Elle se réduit à rappeler les

(1) Brou, *Spiritualité*, p. 42-43.

(2) Un peu agacés d'entendre toujours critiquer « la méthode » ignatienne, nos apologistes rappellent souvent que les *Exercices* ne nous proposent « pas moins de six manières de prier différentes » (CAVALLERA, *op. cit.*, p. 359). « En comptant bien, redouble le P. Brou, on en pourrait compter jusqu'à cinq et même six, sept, huit » (*Spiritualité*, p. 42). Sans doute, mais ce qui vient d'abord à l'esprit, quand on parle de « la méthode » ignatienne, c'est la méthode de méditation par « application des trois puissances », c'est elle

démarches fondamentales de quiconque se livre à la réflexion en priant.... L'essentiel, pour la méthode de méditation, c'est l'exercice des trois puissances », auxquelles s'ajoute l'imagination, dans la méthode de contemplation.

« Impossible de réduire davantage l'acte complexe par lequel, partant d'un sujet donné, par exemple de la pensée du péché on se met dans l'état d'âme qu'il requiert ; peut-il être analysé en moins d'éléments ? Saint Ignace n'entend pas, quand il décrit cette méthode, faire une découverte. Il attire seulement l'attention sur ce qui doit se faire (1) ».

On le voit, rien qui ressemble à une méthode de prière. Celui qui voudrait se mettre en état de ruminer des pensées mauvaises, ne suivrait pas un autre chemin. Mais rien non plus d'une méthode, si nous entendons par ce mot des directions pratiques, des recettes qui aient pour effet de nous initier à une discipline — art de lire, de calculer, de danser. Il va de soi que l'emploi d'une méthode ne crée pas en nous de facultés nouvelles. Il n'y a pas d'art de voler. Du moins une méthode nous façonne-t-elle à tirer un meilleur parti de nos facultés naturelles. Ici, rien de pareil. Une simple analyse psychologique, et très sommaire, moins encore, une périphrase : au lieu de nous dire : méditez, on nous dit : appliquez vos puissances méditatives. Comme si, au lieu de nous inviter à marcher, on

qu'ont retenue d'abord et surtout les mille manuels d'oraison que l'école traditionnelle nous propose. Laissons, du reste « l'application des sens », vraie méthode, celle-ci, mais sur laquelle les interprètes se divisent. Pour les autres, les cinq ou sept, elles se ramènent à la première, à l'application des trois puissances. Par celle-ci commence, et s'achève presque l'initiation du retraitant. C'est la méthode fondamentale, universelle, type : *Docendum est quare vocetur meditatio trium potentiarum, et quod in reliquis exercitiis his potentiis semper utendum sit* (*Monumenta*, p. 913). En tout cas, c'est à la méthode des trois puissances que s'adressent la plupart des critiques auxquelles veut répondre le P. Cavallera.

(1) CAVALLERA, *op. cit.*, p. 361-363. Le P. Pomey faisait déjà la même remarque : « Cette façon de méditer est très raisonnable... La méditation est un ouvrage de notre esprit, qui ne peut agir que par ses puissances... la mémoire, l'entendement, la volonté. Donc la méditation qui se fait par l'exercice de ces trois facultés est la plus conforme à la manière d'agir de notre âme, et, par conséquent la plus conforme à la raison. Cette conséquence est très évidente. » Certes, oui ! (*Dosithée ou la manière de bien méditer*, Lyon, 1673, p. 141).

nous engageait à mettre en mouvement le muscle n° 1, le muscle n° 2, et les autres.

Notez néanmoins que, suggestionnés par ces mots savants, nous essaierons, en effet, de nous gouverner comme on le fait quand on dispose d'une méthode authentique. Nous nous appliquerons, et avec quelle énergie ! à appliquer nos puissances ; moyen sûr d'en suspendre l'élan spontané. Ainsi du Bourgeois Gentilhomme, s'efforçant à prononcer *o* et *u*. Ainsi d'une paysanne provençale, qui, laissée à son naturel, ne parle jamais qu'en images, et à qui vous commanderiez un chapelet de métaphores. L'inhibition serait foudroyante. Il faut que je vous apprenne quelque chose « qui vous paraîtra sans doute extraordinaire, écrit le P. Pomey : Savoir est qu'il n'est personne au monde qui ne sache méditer, et qui ne médite effectivement plusieurs fois le jour. Les plus méchants mêmes le savent faire... Voyez, je vous prie, comme un vindicatif, se souvenant de l'injure qu'il a reçue, en examine toutes les circonstances et toutes les suites. Il m'a donné un soufflet, dira-t-il à part soi ; c'est au milieu de la rue... Il m'a traité de faquin... Il faut que je venge ce tort... Eh bien ! ne voilà-t-il pas une méditation achevée... Il se souvient de l'affront reçu : voilà l'exercice de la mémoire... ; il en pèse les circonstances, voilà la considération de l'entendement ; il conçoit un désir efficace de s'en venger ; voilà l'affection de la volonté... Tout de bon, qu'en pensez-vous, Dosithée ? Cela ne s'appelle-t-il pas méditer ? Or, dites-moi, si ce méchant homme changeait seulement de sujet, ne pourrait-il pas, *s'il le voulait*, penser aussi facilement à l'offense que lui-même a commise contre son Dieu ?... Qui peut douter que l'un ne soit aussi facile que l'autre, si on voulait s'y appliquer également ? (1) ».

Le paralogsme saute aux yeux. On applique d'autant mieux les puissances qu'on pense moins à les appliquer ; d'autant plus malaisément qu'on s'acharne à le faire. Un photographe, qui sait son métier, ne m'ordonne pas de prendre un air naturel, de sourire ; il guette, au contraire, la seconde où j'oublierai d'appliquer mes puissances. En un mot, artifice, gêne, paralysie, tous les inconvénients des méthodes ; aucun de leurs

(1) POMEY, *op. cit.*, p. 17-21.

avantages ; un art de ne pas prier. Si je prépare un sermon sur les pèlerins d'Emmaüs, les idées naissent d'elles-mêmes et les sentiments ; si, pendant la méditation, je somme mes trois facultés de se concentrer sur ce mystère, je deviens aussitôt semblable à un pianiste qui s'acharnerait à frapper une touche cassée.

Qu'on excuse donc les charitables commentateurs qui, n'estimant pas qu'une méthode aussi réduite puisse être de quelque secours au commun des âmes, suppléent de leur mieux à cette lacune « Trouve-t-on dans saint Ignace, une énumération quelconque des actes particuliers à poser, une série de vertus sur lesquelles doit se porter successivement l'attention et la ferveur de celui qui médite ? » — « Nullement » (1) répond le Père Cavallera, d'un air de triomphe. Eh bien ! quand on trouverait tout cela dans les *Exercices*, comme on le trouve chez les sulpicieus, où serait le mal ? Ce commencement de méthode compléterait, sans les fausser, me semble-t-il, les brèves consignes d'Ignace. Les commentateurs ne font en réalité pas autre chose que ce qu'ont fait, de tout temps, et que ne peuvent se dispenser de faire, ceux qui « donnent » de vive voix les *Exercices*. Nous discuterons plus loin ces méthodes, mais, s'il nous arrive de les trouver moins efficaces que d'autres, nous n'irons pas leur reprocher d'être des méthodes. Quoi qu'il en soit, nous avons acquis d'ores et déjà un point qui paraît gros de conséquences, à savoir qu'il ne faut pas demander aux *Exercices* une méthode d'oraison. Le P. Cavallera le redit d'une autre manière et plus sublime : « Le retraitant, écrit-il, est directement en contact avec Dieu » (2). C'est bien cela : un cœur à cœur et sans l'intermédiaire d'une méthode « *Sibi et Deo relinquatur* », avait déjà dit magnifiquement le P. Polanque ? (3). C'est bien là, sans doute, où doit en venir enfin tout art de prier. Ignace commence par où les autres finissent. Au seuil de la prière proprement dite, il nous abandonne. « Rien ne

(1) *Op. cit.*, p. 362. Je ne veux pas être plus royaliste que le roi, mais ce « nullement » me paraît bien hardi. Tout le long des *Exercices*, Ignace, bien qu'il ne catalogue pas expressément les « actes à poser », les « vertus » à désirer, d'un mot, tel de ces actes ou telle de ces vertus.

(2) *Op. cit.*, p. 366.

(3) *Monumenta*, p. 815.

montre mieux, conclut le P. Cavallera, à quel point la méthode ignatienne est autre chose que ce mécanisme rigide et automatique à quoi certains critiques abusés la réduiraient volontiers (1) ». Ni rigide, ni souple. Là où manque la substance, il y a pas plus de qualités que de défauts. Pas de méthode, pas de mécanisme (2).

(1) CAVALLERA, *op. cit.*, p. 367.

(2) Cette *méthodophobie* est une maladie toute moderne, dans le monde spirituel. Elle est née, je crois, du malaise provoqué par la diffusion triomphale des *Exercices*. Pour s'expliquer ce malaise, on est allé d'abord à l'écorce, je veux dire à l'apparence méthodique des directions ignatienues. Si, a-t-on pensé, les *Exercices* contrarient l'attrait de plusieurs âmes, c'est qu'ils imposent une méthode rigide, compliquée, etc. C'était déjà, plus ou moins confusément réalisé, le reproche que certains de nos contemporains — Dom Festugière, le P. Ubald d'Alençon, etc. — font aux *Exercices*. On ne prend pas garde qu'une « artificialité » quelconque est le caractère naturel de toute méthode. *Ars*. On ne remarque pas davantage qu'il faut distinguer comme nous allons voir, deux méthodes dans les *Exercices* : une, d'entraînement moral ; l'autre, de prière. La première, nettement méthodique, et assez rigide ; la seconde, si peu méthode que rien, comme les PP. Cavallera et Brou viennent de le reconnaître. Par une confusion, presque inévitable, on on a prêté libéralement à la seconde les qualités ou les défauts de la première. Le microbe anti-méthodique a dû se propager d'abord dans les milieux mystiques de la Contre-Réforme, et a sévi plus particulièrement pendant tout le xvii^e siècle. C'est lui surtout qui anime cette critique respectueuse et discrète des *Exercices* dont je parle plus haut. Guerre aux méthodes. Puis la maladie a gagné les autres milieux. Redoublement pendant ces dernières années et qui a déterminé l'orientation donnée par les PP. Watrigant, Cavallera, Brou, à l'apologie des *Exercices*. Ici, un phénomène curieux : au lieu de répondre à « Guerre aux méthodes » par « Vive les méthodes », les apologistes ont cédé à la contagion. Jadis ils vantaient la méthode ignatienne ; aujourd'hui leur principal souci est de la *déméthodiser*. Cette infiltration est déjà sensible chez Nicole. Tout son traité de l'*Oraison* est dirigé contre les mystiques, c'est-à-dire contre les adversaires des méthodes. Nicole est bien trop intelligent pour ne pas approuver la méthode en soi, et il le fait excellemment, mais non sans pactiser parfois avec l'ennemi. Le chapitre II du Livre III a pour titre : « Que les méthodes d'oraison ne doivent déplaire à personne, parce que la première règle de toutes ces méthodes est de ne s'y astreindre point, et de ne s'en servir qu'autant qu'elles servent à arrêter la mobilité de l'esprit. » Toujours cette impression que la méthode est une nécessité plus ou moins fâcheuse, un pis-aller. Or rien de plus contraire à la tradition, et à la philosophie de la prière. Le *Pater*, la liturgie, la lecture spirituelle, autant de méthodes. On n'imagine pas de méthode plus savante que la sainte Messe, ni plus riche, plus compliquée — et heureusement ! — ni

III. — Saint Ignace « professeur d'énergie » et non d'oraison.

On s'étonne, on se récrie. Pas de méthode, juste ciel ! dans les *Exercices* ! Où nous mène-t-on ? Eh ! qui donc sera méthodique, si le fondateur des jésuites ne l'est pas ? — Avons-nous prétendu le contraire ? N'avons-nous pas spécifié la méthode particulière dont nous entendions parler ?

Le livre des *Exercices* est une méthode, et d'une efficacité merveilleuse, une des plus parfaites dont l'on ait jamais tracé le programme, arrêté les prescriptions, multiplié les ressorts. Nier que saint Ignace nous façonne, de maitresse main, à une discipline, serait folie. Mais non pas à toutes les disciplines imaginables, mais non pas à la prière. Ecoutez plus savant que moi : « Les *Exercices*, écrit le R. P. de Guibert, sont... avant tout une méthode, et une méthode destinée d'abord, non pas à convertir les âmes du péché à la grâce... NON PAS A INITIER LES AMES AUX PRINCIPES ET AUX PRATIQUES DE LA VIE INTÉRIEURE, mais à les mettre en état D'ORDONNER LEUR VIE, c'est-à-dire de prendre les décisions nécessaires, de se tracer pour l'avenir un programme d'action ».

Que, pour atteindre ce but, la prière soit indispensable, et qu'en poursuivant ce but, on s'entraîne à mériter des grâces d'oraison, cela va de soi, mais cela ne prouve pas qu'à parler

plus rigide. Dans les anciens traités spirituels, et plus particulièrement, dans la période qui précède immédiatement les *Exercices*, la méthode triomphe. Où a-t-on vu que le peuple chrétien eût une telle horreur de ces disciplines (Rosaire, Chemin de la Croix « Douze étoiles » ; « Trois degrés », etc., etc.) ? Bien au contraire, il demande à grands cris la méthode, espérant toujours qu'on va lui rendre facile un exercice qui, bon gré, malgré, ne l'est pas. Toute méthode est une prime au moindre effort. Ainsi, dans tous les ordres. *Un art d'écrire en vingt leçons*, et même en septante, aura toujours du succès. Les vieux maîtres spirituels avec leurs échelles, leurs itinéraires, bref leur *methodomanie*, sont des psychologues bien supérieurs aux *methodophobes*. Sans même parler de l'élément plus ou moins magique ou superstitieux qui ajoute à l'attrait que l'homme moyen éprouve pour la méthode. Cf. un article très remarquable du R. P. de Guibert : *L'emploi des méthodes dans la vie spirituelle* (*Revue d'Ascétique et de Mystique*, avril 1925).

proprement on puisse appeler les *Exercices*, une « école d'oraison » ; « leur but essentiel et premier me paraît être plutôt celui qu'exprime le titre même du livre : « *Exercices spirituels pour se vaincre soi-même et ordonner sa vie, sans se déterminer par aucune affection qui soit désordonnée* (1) ».

« Les *Exercices*, école de volonté », Ignace « professeur d'énergie » répète de son côté le P. Brou. La critique indépendante ne les juge pas autrement. « Vrai chef-d'œuvre de sagesse politique et morale », écrit le positiviste Pierre Lafitte ; (leur) destination est d'organiser la vie morale de l'individu, de manière... que, par un travail personnel, solitaire et prolongé, il réalise en lui le meilleur équilibre moral » (2). Et M. Boehmer, historien protestant : Cette méthode « promet de dresser l'âme de telle façon que l'homme devienne maître de lui-même, et apprenne à régler sa conduite conformément aux arrêts incorruptibles de la raison » (3). Même définition, et naturellement plus conforme au dogme catholique chez le P. Cavallera : « Méthode pour ordonner sa vie selon la volonté de Dieu, par la domination des affections désordonnées » ; ou encore « Méthode excellente à l'effort humain pour coopérer à la grâce qui seule peut assurer le succès... Ensemble (de) moyens par lesquels on peut s'assurer la maîtrise sur soi-même, développer des habitudes heureuses, établir un déterminisme favorable au bien et tenir en sa main son âme pour en faire l'instrument docile de Dieu » (4).

Voici, j'imagine, une méthode assez rigoureusement définie, et, qui plus est, assez riche de promesses ? Pourquoi donc faut-il qu'on ne se contente pas d'un programme si excellent ; qu'on en vienne insensiblement à le charger d'un nouveau bagage et tout différent ? Ce « professeur d'énergie » pourquoi nous le donner aussi comme un professeur de prière ? Cette école de volonté pour une école d'oraison ? Seraient-ce là des concepts interchangeable ? Bref, pourquoi soutenir avec le P. Cavallera que « l'activité spirituelle variée qu'(Ignace) entend développer est avant tout une activité de prière » et que, « mé-

(1) *Revue d'ascétique et de mystique*, avril 1925, p. 189.

(2) Cité par le P. Brou, *Spiritualité*, p. 138.

(3) *Ibid.*, p. 160.

(4) CAVALLERA, *art. cit.*, p. 373.

me les *Exercices* où l'on a voulu plus particulièrement signaler avant tout une valeur de psychologie humaine, sont, dans sa pensée, des *Exercices de prière* ? (1).

Organisateur de génie, volontaire entre tous, méthodique jusqu'à la minutie — vous le comparez de ce chef, et fort justement, à Napoléon ; — l'auteur des *Exercices Spirituels*, s'il avait formé le dessein de développer en nous les activités de prière, n'aurait certes pas manqué de nous proposer une méthode raisonnée et minutieuse de prière. Ce dessein, dont il ne souffle mot dans la définition qu'il donne de ses *Exercices*, vous avouez vous-même qu'il ne l'a pas rempli. Puis, comme effrayé de cet aveu qui vous paraît, bien à tort, du reste, menacer la gloire des *Exercices*, vous restituez de la main gauche à ce livre ce que vous lui avez enlevé de la droite, bouleversant ainsi ou renversant votre stratégie apologétique selon les difficultés contraires que l'on vous soumet. A qui — et ce n'est pas moi — reproche aux « *Exercices* » de paralyser les âmes par une méthode d'oraison rigide et compliquée, vous répondez que la méthode ignatienne est la plus simple de toutes, tellement simple qu'elle ne mérite pas le nom de méthode ; à qui, au contraire — et c'est moi — sans rien reprocher aux *Exercices*, trouve que telle autre méthode a sur eux l'avantage de cultiver *ex professo* les activités de prière, vous répondez que, même du point de vue de cette initiation proprement religieuse et mystique, la méthode ignatienne n'a rien à envier aux autres, les *Exercices* étant « avant tout » dressage « des activités de prière ». Entre ces deux réponses, il faut choisir, malgré qu'on en ait. Si, comme j'en reste persuadé, la première est irréfutable, la seconde s'évanouit, n'ayant pour lui donner une fugitive vraisemblance que des confusions faciles à dissiper. « *Exercices de prière* » les *Exercices* ? Oui, sans doute, en ce sens que la prière les accompagne et les maintient dans les cadres de la vie surnaturelle ; « exercices de prière », c'est-à-dire, méthode ayant pour objet immédiat et spécifique le dressage des activités de prière ? Non, certainement. Et telle est, enfin débrouillée, l'équivoque fondamentale qui pèse sur tout ce débat, quatre fois séculaire. Ce que, du reste,

(1) CAVALLERA, art. cit., p. 376.

je viens d'affirmer en quelques mots, je dois le développer aussi clairement, le démontrer aussi rigoureusement qu'il me sera possible. Qu'on me permette d'être long, lourd et dogmatique. Cette discussion dépasse de beaucoup le sujet même, déjà passionnant, des *Exercices spirituels*. Encore un coup, c'est tout le problème de la prière.

IV. — Activités d'ascèse. — Activités de prière.

« Ecole de volonté », « Ecole d'oraison », soit deux disciplines, dont la première a pour objet de développer, ce que nous appellerons les « activités d'ascèse », la seconde les « activités de prière » : deux activités, non pas ennemies, et tout au contraire, mais très nettement distinctes. Cette distinction, quelles que doivent être d'ailleurs, les conséquences que nous nous promettons d'en tirer, n'a rien, je crois, de hardi ou d'inquiétant, rien même, à proprement parler, de nouveau (1). La voici d'ailleurs clairement rappelée à Jean-Pierre Camus par François de Sales : « Je demandais un jour au bienheureux évêque de Genève qui était son directeur. Il tira de sa pochette le livre du *Combat spirituel* et me dit : Le voilà, c'est celui qui, avec Dieu, m'enseigne dès ma jeunesse ; c'est mon maître aux choses de l'esprit et de la vie intérieure... La célèbre congrégation (des Theatins) s'en sert en la manière presque dont les jésuites se servent du livre des *Exercices*... »

Or, que demande-t-il à ce livre ? Une méthode ascétique, ou une méthode de prière ? Écoutez encore. Comparant *l'Imitation* au *Combat spirituel*, le saint conclut que : « pour bien faire, il fallait lire l'un et ne pas omettre l'autre... Il prisait fort ce livre de *l'Imitation* POUR L'ORAISON ET LA CONTEMPLATION... mais il estimait le *Combat* pour le regard DE LA VIE ACTIVE ET DE LA PRATIQUE (2) ».

(1) Dans son *Serious call*. — un chef-d'œuvre — W. Law fait la même distinction : « *I have explained the nature of devotion, both as it signifies a life devoted to God, and as it signifies a regular method of daily prayer* », p. 481.

(2) Cité par J. BONHOMME dans sa préface du *Combat spirituel*, Paris, Gallada, p. 5-9.

Aussi bien le *Combat spirituel* — merveille aujourd'hui un peu négligée, je le crains, bien proche néanmoins d'égaliser les *Exercices* — nous fournit-il comme une démonstration vivante de la distinction qui nous occupe. Ici et là, c'est exactement la même doctrine spirituelle, mais débarrassée, dans le *Combat* de cet appareil proprement pieux, de cet échafaudage de méditations et de contemplations, qui donne aux *Exercices* l'apparence d'un manuel d'oraison. Prenez, par exemple, le splendide chapitre xvi : *Comment au début de la journée, le soldat chrétien doit se préparer au combat* ; « A votre réveil, vous devez, par un premier mouvement, ouvrir les yeux de l'âme et vous considérer comme placé en champ clos devant votre ennemi... En face de vous est donc cet adversaire, c'est-à-dire le vice que vous cherchez à détruire... A votre droite, Jésus-Christ, l'invincible capitaine... A votre gauche Lucifer, excitant le vice votre ennemi... ». Bien qu'avec une nuance ascétique plus marquée, c'est bien là, ou peut s'en faut, l'exercice ignatien des *deux étendards*, mais sans rien qui nous présente ces considérations comme un « exercice de prière ». A peine deux mots pour nous rappeler que nous ne vaincrons pas seuls « Appelez à votre aide Jésus et Marie ». Tout le reste, consignes et tactique de combat. Il n'est question *ex professo* de la prière qu'à partir du 44^{me} chapitre, lequel s'ouvre par ces lignes significatives : « Jusqu'ici nous avons montré la nécessité de la défiance de soi-même, de la confiance en Dieu (deux vertus qui, de soi, ne sont pas prière au sens propre) et de L'EXERCICE DE NOS FACULTÉS ; il nous reste à parler d'un quatrième MOYEN, la prière ».

Ce n'est pas ici un « je ne sais quel manuel de self-control à vernis chrétien », cette pauvre chose, à quoi le P. Cavallera s'imagine que nous voulons réduire les *Exercices* ; le *Combat* est un livre tout chrétien, bien plus, tout dévot. Sans cela, François de Sales ne l'aurait pas tant pratiqué, tant aimé. Ce n'est pas davantage un manuel d'oraison, puisque la prière, qui, d'ailleurs, y tient peu de place, n'y paraît qu'au rang des « moyens ». C'est une méthode d'ascétisme, le manuel du Soldat Chrétien.

Ceux-là même, du reste, que nous avons à convaincre, sont bien obligés de recourir, par moments, à notre distinction inévi-

table entre l'ascèse et la prière proprement dite. Le P. Watrigant, par exemple, quand il demande qu'un exercice de prière « enveloppe » les exercices d'ascèse, où Ignace nous convie. Il a imaginé une bizarre sorte d'oraison mixte, que nous étudierons tout à l'heure et dans laquelle un exercice de prière « accompagne » les « généreux efforts » que tente le disciple d'Ignace « pour détruire les obstacles à la perfection et s'attacher à la vertu ».

« Saint Ignace, écrit-il, estimait que quiconque voulait répondre à l'appel de Dieu... ferait chose prudente en *ajoutant* l'exercice spirituel (ascétique) à la prière ».

Et il cite la *Rhétorique Céleste* de Drexelius : « *Quam utilis ac necessaria sit orationis et mortificationis mixtura* ». A merveille, mais enfin « envelopper » « accompagner », « ajouter », « mélanger », tous ces mots n'impliquent-ils pas qu'il est ici question de deux activités distinctes et séparables, bien qu'elles ne demandent qu'à s'entraider l'une l'autre ?

Saint Ignace fait mieux que poser cette distinction, il la vit, si l'on peut ainsi parler. Quand il veut dresser nos facultés d'ascèse, il multiplie les conseils, les prescriptions, mais dès que l'heure va sonner pour les activités mystiques d'entrer en scène, il tourne court, il se tait. Dans le choix d'un état de vie, qui est l'exercice culminant des *Exercices*, trois cas peuvent se présenter : les deux premiers où, Dieu faisant presque tout, les activités de prière dominent, un troisième où se déploient presque exclusivement les activités d'ascèse. A chacun des deux premiers, Ignace consacre un court paragraphe : au troisième plusieurs pages. Dom Baker, au contraire, de qui la *Sancta Sophia* est un traité d'oraison. Plusieurs de ses chapitres correspondent à ce que saint Ignace appelle « l'élection », et, au cours de ces chapitres, c'est à peine s'il est tenu compte du troisième cas (1). Les opposons-nous l'un à l'autre ? Non, pas plus que l'on n'oppose un manuel de stratégie à un traité d'esthétique. Chacun de ces deux maîtres fait excellemment ce qu'il

(1) *Holy Wisdom*, Londres (Burns and Oates, édition D. Sweeney), premier traité, seconde section : *God, by his holy inspirations is the guide and director in an internal contemplative life* ; et notamment le ch. VII : *How to obtain light in doubtful cases*.

veut faire ; Dom Baker nous initie à la prière, Ignace au combat spirituel. La prière, dit-il implicitement, c'est votre affaire à Dieu et à vous. *Sibi et Deo relinquatur*. Que si vous me trouvez incomplet, qu'à cela ne tienne. Ne vous ai-je pas conseillé d'avoir toujours à portée de la main, pendant la retraite, l'Imitation de Jésus-Christ, le « petit Gerson » ? (1).

Ces deux activités ne se distinguent pas l'une de l'autre, comme on paraît souvent le croire, par leur plus ou moins d'intensité. Si l'une est activité de combat, l'autre n'est pas indolence. Mais, également actives, leur mode d'action n'est pas le même. La première se prodigue, la seconde reçoit ; l'une se porte de l'avant, s'affirme, l'autre voudrait s'effacer, s'éteindre ; l'une et l'autre comptent sur le concours divin, faute duquel on ne peut même prononcer le nom du Sauveur ; mais la première, sûre que ne lui manquera pas ce concours indispensable, que d'ailleurs elle a demandé, se gouverne comme si elle n'avait plus à compter que sur elle-même. « De là, écrit le P. Brou, ce grand principe d'apostolat qui vaut pour toutes les formes de la vie spirituelle — mais non, pas du tout ! — et qui en dit très long en trois lignes. « Voici la grande loi de l'action (Loi des activités d'ascèse, et non des activités de prière) : avoir confiance en Dieu, mais TRAVAILLER COMME SI LE SUCCÈS DÉPENDAIT DE VOUS, non de Dieu » (2).

La seconde, qui n'est pas activité de travail, ou plutôt qui ne travaille, et rudement parfois, qu'à ne pas travailler, fait, au contraire, comme si le succès ne dépendait que de Dieu. C'est qu'en effet, la suprême différence, il faut la chercher du côté de Dieu. Il agit dans l'une et dans l'autre, mais au lieu qu'il se prête, pour ainsi dire aux activités d'ascèse, les secondant, et pour ainsi dire encore les suivant, il plie à son activité propre les activités de la prière, ne demandant à celles-ci qu'une acceptation aussi parfaite que possible de ce qu'il se

(1) Il y a, sans doute, nombre de principes ascétiques dans l'*Imitation*, mais qui ne voit que ce livre divin met surtout en branle les activités de prière.

(2) Brou, *Spiritualité*, p. 80-81. Il ne semble pas que saint Ignace ait formellement exprimé cette maxime qui, certainement ne traduit qu'à moitié ce très haut mystique, mais qui résume exactement les principales consignes des *Exercices*, consigne d'ascétisme, comme nous ne cessons de le répéter.

réserve de faire, qu'une adhésion à ce qu'il fait. Dans la première, Dieu paraît être comme l'instrument de notre énergie. Dans la seconde, toute notre énergie tend à devenir l'instrument de Dieu. La première, de toute la force dont elle dispose, dit « Volo », elle semble dire à Dieu : « Laissez-moi faire » ; la seconde lui dit : Faites.

Ou, pour reprendre la comparaison classique du tableau : dans la première, le peintre avec ses pinceaux ; dans la seconde, une toile blanche qui s'offre aux pinceaux divins. « Tiens-toi devant moi comme une toile d'attente », disait Notre-Seigneur à sainte Marguerite-Marie.

« Ah ! oui ! je le veux bien que ma mère soit abeille, écrit saint François de Sales à une visitandine, même quand elle sera en travail intérieur, car ce petit animal n'a point d'autre remède de soi-même en ses maladies que de S'EXPOSER AU SOLEIL ET ATTENDRE de la chaleur et de la guérison de sa lumière. O Dieu ! ma fille, mettons-nous ainsi devant notre Soleil crucifié, et puis disons-lui : « O beau Soleil de nos cœurs, vous vivifiez tout par les rayons de votre bonté ; nous voici mi-morts devant vous, d'où ne bougerons point que votre chaleur ne nous avive, Seigneur Jésus (1) ».

Cette consigne ne convient pas seulement aux âmes contemplatives. Dans toute prière jouent, plus ou moins librement et doivent jouer ces activités d'exposition et d'attente. Le P. Vatiér adresse à toutes les bonnes volontés la *Conduite de saint Ignace*, et néanmoins, il écrit : « Vous devez savoir que, durant l'oraison particulièrement, IL EST MEILLEUR DE PATIR QUE D'AGIR ; Dieu opère tout autrement par soi-même que par vous (2) ».

Dans la prière, enseigne saint Pierre d'Alcantara, « il nous faut plus écouter que parler » (3). Et Antoine de Rojas : « On doit avoir cette intention de prendre la méditation pour monter à la Divinité, ne faisant pas la fin de ce qui est un moyen et un chemin. *Effunde ut implearis*, disait saint Augustin. A mesure que vous répandez tout ce qui n'est point Dieu, vous vous remplissez de Dieu... Oubliez-vous et vous séparez de

(1) *Lettres*, VI, p. 50 ; Cf. le *Manuel* du P. GROU, p. 342-343.

(2) *La conduite de saint Ignace... menant une âme à la perfection par les Exercices spirituels*, .. par le P. Antoine VATIÉR, Paris, 1650, p. 150.

(3) *Traité de l'oraison et de la méditation*, édit. P. Ubald, Paris, 1923, p. 135.

vous-même, car, comme disaient ces saints Solitaires du temps de Cassien : « Où vous n'êtes pas, Dieu y est ». Et comme il est impossible qu'il y ait du vide dans la nature, aussi il n'est pas possible que celui qui videra ses puissances de tout ce qui n'est point Dieu, ne soit rempli de Dieu.... Sa Majesté vous remplira d'elle-même. Ce qui vous concerne, c'est de lui donner la maison vide (1) ».

Quelle est la bonne oraison, demande le P. Surin ? Celle où (Dieu) opère le plus et où notre esprit est plus dépendant de sa grâce (2). « Rien qui soit plus agréable à Dieu, écrit le P. Guilloché, que votre liberté immolée » (3). Dites-lui : « Mon Dieu, me voici...., afin que vous vous contentiez par une possession plus particulière de ce qui vous appartient (4) ».

« Mettez-vous à l'oraison, afin que Dieu se contente, sans penser jamais à vous contenter vous-même (en vous affirmant). Une âme bien faite, allant à l'oraison, ne veut jamais qu'il y soit question d'elle, mais que Dieu soit satisfait et glorifié dans sa destruction (5) ».

Toute prière est adoration, explicite ou implicite — *formaliter* ou *eminenter*, distingueraient les scolastiques — ; ou à base d'adoration, si l'on peut s'exprimer ainsi. Or toute adoration est « exercice d'anéantissement », écrit encore le P. Guilloché. Ce grand spirituel exaspérait Nicole, et c'est bon signe, comme Shakespeare eût exaspéré Boileau. Excessif par endroits, peut-être, mais je n'entends pas insinuer par là qu'il favorise les illusions de l'illuminisme ou du quiétisme. Au contraire, son excès est de pourchasser l'illusion avec une vigueur qui tourne elle-même à l'illusion. Il en voit partout. Quoi qu'il en soit, « il n'y a point d'opération, écrit-il, qui soit propre et essentielle aux créatures, comme celle de rendre un hommage de profonde adoration à celui qui est infiniment au-dessus d'elles.... ».

(1) *La vie de l'esprit... composée en espagnol par le docteur Antoine DE ROJAS... et nouvellement traduite par le R. P. CYPRIEN DE LA NATIVITÉ, Lyon, 1663, p. 62-83.*

(2) *Dialogues*, I, p. 213.

(3) *Conférences*, p. 118.

(4) *Ibidem*, p. 121.

(5) *Ibidem*, p. 131.

« Opérations », « activités », ces deux termes s'appellent l'un l'autre, mais il s'agit ici d'une activité particulière et qui ne ressemble aucunement aux activités d'ascèse ; opération qui tend à se supprimer elle-même, qui tourne au bégaiement, pour s'achever en silence.

« L'âme, dans la contemplation des grandeurs de Dieu, étant moins qu'un enfant pour former aucune opération en sa présence, elle n'a qu'un simple silence (— oh ! très opérant !) pour les reconnaître et les adorer. Elle (le fait) — et c'est ici, en deux mots, toute la psychologie de la prière — et par l'épanchement d'elle-même et par une secrète chute qui la perd dans le fond d'elle-même ».

Ce sont là encore des opérations où collaborent plus ou moins les activités d'ascèse ; puis : « toute opération distincte venant à cesser, il ne lui reste plus que le silence pour adorer Dieu ».

Le couronnement de toute prière, c'est la contemplation mystique, au sens fort du mot ; mais toute prière, et la plus simple, est orientée confusément vers ce terme, prépare « l'anéantissement », et déjà, pour si peu que ce soit, le réalise. Et voilà le point capital : « Ce silence adorant peut s'appeler comme une opération substantielle de l'âme ».

Tandis que dans les activités d'ascèse, « l'âme opère par des actes qui sont distingués d'elle-même », dans les activités de prière, lorsque celles-ci atteignent leur développement suprême, c'est « toute la substance » de l'âme « qui adore ; non pas par des actes bien formels qu'elle produit, mais par le pur silence où elle se réduit (où elle accepte que Dieu la réduise), et cette manière, sans dire mot, en dit plus à Dieu pour adorer ses grandeurs que ne le feraient les actes les mieux conçus (1) ».

Ou bien, pour employer la terminologie béruillienne, d'ailleurs toute voisine de celle de Guilloché, on pourrait dire que les activités d'ascèse se terminent à produire des actes formels, successifs, tandis que les activités de prière tendent à former des « états » : non qu'elles y réussissent toujours, mais c'est par cette tendance même à l'anéantissement de tout l'être devant

(1) *Conférences*, p. 103-108.

Dieu, par ces anéantissements morcelés, fugitifs, intermittents, que la prière mérite le nom de prière.

Et peut-être enfin pourrais-je m'en tenir à une différence plus facile à saisir : dans les activités d'ascèse se déploie une énergie toujours consciente, critique, aux aguets, craignant toujours ou de mollir ou de s'appliquer où il ne faut pas ; se surveillant et s'examinant sans relâche, se demandant des comptes à chaque pas ; tandis que les activités de prière s'oublient, s'abandonnent les yeux fermés à la grâce qui les porte, à la présence qui se donne, à l'union qui se consomme. « Ne vous amusez point, au temps de l'oraison, à vouloir savoir ce que vous faites et comme vous priez, car la meilleure prière ou oraison, c'est celle qui nous tient si bien employés en Dieu que nous ne pensons point en nous-mêmes, ni en ce que nous faisons. En somme, il faut aller là simplement, à la bonne foi et sans art, pour être auprès de Dieu, pour l'aimer, pour s'unir à lui. Le vrai amour n'a guère de méthode (1) ».

Ceci « au temps de l'oraison », et pendant la véritable prière. Avant, ou après, qui songe à condamner les activités d'ascèse et à trouver trop exigeants saint Ignace ou l'Évangile de la Croix ? Écoutez là-dessus l'incomparable M. Duguet : « N'attendez pas au soir à faire l'examen de vos actions et de vos motifs ».

Non, tout le jour au contraire, et depuis votre réveil, comme le demande saint Ignace, « ayez toujours une partie de l'esprit attentive à ce que fait l'autre » ; bref, et splendidement : « N'agissez jamais tout entière, s'il m'est permis de parler ainsi, EXCEPTÉ DANS LA PRIÈRE, qui n'est jamais plus pure que lorsqu'on a moins de liberté pour y faire attention (2) ».

Saint Antoine l'avait dit, bien avant Duguet ; il n'y a d'oraison parfaite que si le moine ne se rend même pas compte qu'il fait oraison. Cela c'est la perfection absolue, peut-être simplement idéale ou que, du moins, l'on ne peut atteindre que pendant de courtes secondes. Reste néanmoins que plus la prière perd conscience d'elle-même, nous anéantit et s'anéantit devant Dieu, plus elle est prière.

(1) *Lettres de saint François de Sales*, XVIII, p. 239.

(2) *Lettres sur divers sujets de morale et de piété*, I, p. 124-125.

V. — Tension ascétique des exercices.

Comparons maintenant à ces activités passives de la vraie prière, les activités qu'Ignace entend développer chez nous par le moyen des *Exercices*, et la différence éclatera d'elle-même. « Exercices spirituels pour que l'homme apprenne à se vaincre et à régler sa vie », cette définition, le titre même du livre, parle assez haut déjà, mais voyons comment la tradition l'a comprise :

« Tout ce qui dépend de nous, écrit le P. Polanque, tout notre effort et aussi intense que possible » — *Conatum nostrum strenue conferendo et quod in nobis est faciendo* (1). « Des exercices, au sens le plus vigoureux du mot, disent les vieux Directoires, et donc une énergie sans relâche (2) ». Un autre : « Exercice, autant dire gymnastique ascétique » ; le seul mot fait déjà craquer les jointures. *Exercitatores, Vitam exercitaticam* (3). Pourquoi Ignace nous fait-il « répéter » trois ou quatre fois la même contemplation ? Serait-ce, comme le prétendent les mystiques de la Compagnie, pour qu'à l'exercice d'ascèse succède un exercice de prière ? Non, répond un autre *Directoire* c'est « pour nous exercer à la patience et à l'obéissance (4) ». Ils l'entendent si bien de la sorte qu'il faut, à chaque instant, empêcher les novices de « se casser la tête ». Pas de direction qui revienne plus souvent dans les *Directoires* : « De la violence, bien entendu, il en faut certes pour appliquer ainsi les facultés, mais *ne nimirum caput lædat* » (5). Il va sans dire que la sagesse, l'humanité, les vrais principes de toute spiritualité l'emportent ; on rappelle qu'après tout, *tamen*, le Saint-Esprit « *primas habet partes* » (6) ; on suggère des modes moins athlétiques de méditer, « *ratio... cogitandi suaviter* » (7) ; mais ces précautions elles-mêmes prouvent qu'il ne

(1) *Monumenta*, p. 798.

(2) *Ibidem*, p. 849.

(3) *Ibidem*, p. 905.

(4) *Ibidem*, p. 897.

(5) *Ibidem*, p. 849.

(6) *Ibidem*, p. 974. Tout le passage est fort beau.

(7) *Ibidem*, p. 1023 et aussi pp. 1024, 1130.

s'agit pas ici de modérer de paisibles activités de prière. Dans certaines maisons, tant que durait la retraite, l'infirmier était consigné et sur les dents.

« Ces méditations tendues et réglées dont nous parlons ici » écrit le P. Pomey, ajoutant, du reste aussitôt, qu'il ne faut pas les permettre à qui n'a pas « l'imagination assez forte pour s'y appliquer avec attention ». Ceux-ci, en effet, « s'ils se veulent trop bander la tête pour se rendre attentifs à des choses qu'ils n'entendent pas », leur cerveau en recevrait « quelque notable dommage » (1). Il ne songe qu'aux illettrés, et croit bonnement que, pour un humaniste la « méditation tendue et réglée » est un jeu. En quoi il se trompe fort. Chez nos modernes apologistes, même bruit de cestes qui s'entrechoquent, de trapèzes qui gémissent, de massues qui tombent. Agir, agir, agir sur la volonté, tout est là pour le P. Cavalera (2). Mais que le P. Brou, terrible entre tous, nous suffise. Les mots d'ordre de saint Ignace, écrit-il, « brefs comme des consignes militaires, *exercere se... agendo contra, facere contrarium a diametro..., id quod volo... intense mutare se etc.* supposent l'effort continu de la volonté... Le mot *Exercices* doit être pris à la lettre ; on s'efforce, on s'évertue... Ignace... est l'homme des entreprises suivies et des stratégies précises... Avec lui, il faut savoir où l'on va, et vouloir y aller, et être prêt à prendre les bons moyens, donc à examiner ceux qui se présenteront, les peser » (3).

Que d'affaires, juste ciel ! Ignace veut que l'on traite « l'oraison comme une de ces choses graves qu'on prépare, qu'on défend, qu'on surveille ». Préparer, défendre ? Oui. Surveiller ? C'est la question. Ces efforts inévitables « Ignace les souhaite réfléchis, voulus, suivis, conscients. Il suppose qu'on se connaît, et, par conséquent, que l'on s'est étudié ; que se connaissant, on sait ce que l'on doit vouloir ; que, le voulant avec énergie, on sait le poursuivre avec méthode. Cette façon de comprendre le combat spirituel est-elle contraire à la liberté légitime des âmes (4) ? ».

(1) *Dosithee*, p. 17.

(2) *Op. cit.*, p. 364.

(3) *Les exercices spirituels*, p. 169-172.

(4) Brou, *La spiritualité de saint Ignace*, pp. 78-87.

Non, pas du tout, mais la question est ici de savoir si prière et combat, cela ne fait qu'un. J'avais écrit jadis, au scandale du P. Cavallera, que de tels exercices peuvent aussi bien « servir à la formation morale d'un incrédule, tandis qu'à cet incrédule » les exercices de la vraie prière chrétienne, l'union aux états du Christ priant, gémissant en nous, paraîtraient aussi absurdes qu'un rituel magique (1). Le P. Brou me donne raison : « On tirerait aisément du petit livre d'Ignace tout un code d'action prudente et ferme », et surtout d'action héroïque, un nouveau Manuel d'Epictète ; code profane comme l'ancien. En voici quelques articles : « Contrôlez à mesure vos principales démarches. Ne soyez jamais bien longtemps sans voir où vous en êtes dans l'œuvre de la perfection... De la méthode dans le combat spirituel : c'est doubler ses forces que de ne pas les dépenser au hasard... Ne vous contentez pas de ne pas céder aux sollicitations de l'ennemi.... il faut l'écraser... Si vous vous sentez porté dans un sens qui n'est pas strictement rectiligne, efforcez-vous dans un sens contraire.... (2) ».

Ce manuel profane, ai-je vraiment besoin de répéter que nous, chrétiens, nous le baptisons, nous le « surnaturalisons » sans peine. Baptisé ou non, il garde son caractère : manuel de gymnastique morale, d'entraînement à l'héroïsme. Il fait rendre leur maximum aux activités d'ascèse, il ne cultive pas les activités de prière.

(1) *Revue d'ascétique et de mystique*, octobre 1922, p. 425.

(2) *Les Exercices*, p. 172-174. — Au reste, le P. Cavallera nous dit lui-même que les « méthodes (ignatiennes) pour l'élection dépassent singulièrement le cadre où elles sont prescrites, et peuvent, pour qui se les est rendues familières, être d'un usage quotidien, quand il s'agit de décisions grandes ou petites à prendre, en s'inspirant des vues surnaturelles qui dominent toute vie chrétienne », *art. cité*, p. 359. Oh ! je vois bien que cette dernière réserve est pour m'accabler, mais je vois aussi qu'elle déforme, par un coup de pouce, la pleine vérité des premières lignes. Qu'y a-t-il donc d'essentiel, dans les règles du troisième temps de l'élection, qui limite aux seuls croyants le bénéfice de ces règles ? A la veille de prendre une décision, l'incrédule ne peut-il pas se demander tout comme nous : Si j'allais mourir, que choisirais-je ? quel conseil donnerais-je à un ami qui se trouverait dans le même embarras que moi, etc. ?

VI. — La méditation, exercice d'ascèse orienté vers la prière.

Jusqu'ici nous nous sommes rigoureusement maintenus dans la zone des idées pures, uniquement soucieux de déterminer l'essence mystérieuse qui a reçu le nom de prière. Dans le concret, ascèse et prière se distinguent moins commodément. D'où l'élasticité du second de ces mots : au sens strict et métaphysique, il désigne un phénomène tout religieux et qui ne peut être que religieux, l'adhésion de l'âme profonde au travail divin qui se fait en elle ; au sens large, il désigne aussi le bloc vivant des activités diverses qui, d'une manière ou d'une autre, collaborent à la naissance et au progrès de la vraie prière.

Se lever à quatre heures du matin, se mettre à genoux dans une chambre glacée, rester là pendant toute une heure à stimuler les « puissances » et prolonger l'exercice d'une ou deux minutes si on l'a trouvé plus rebutant que de coutume, tout cela, bien qu'ascèse pure, peut être appelé prière. Remarquez, du reste, qu'un surveillant de collège, qui se lève au milieu de la nuit pour arroser la glissade où ses élèves prendront demain leurs ébats, se livre à un exercice presque semblable, sans qu'on dise pour autant qu'il fasse oraison. Prière néanmoins, après tout, cette rude ascèse, j'allais dire *surprière*. C'est ce que François de Sales nommait « l'extase des œuvres ». Vous voyez bien que nous ne sommes pas *quiétistes* : philosophes tout bonnement, cet exercice n'étant pas, dans la rigueur du terme, véritable extase. Toutes les opérations conscientes des saints sont, pour ainsi dire, grosses de prière ; la spéculation d'un saint Thomas tourne à la prière, mais la prière elle-même cesse d'être dès qu'elle tourne à la spéculation. Ainsi de l'examen de conscience ; nous ne le concevons, nous chrétiens, qu'enveloppé de prière, et cependant une prière-examen est une contradiction dans les termes ; compter et peser les fautes d'une matinée, ce n'est pas prier.

Dans cette expérience globale, où cessent les activités d'ascèse, où commencent à paraître les activités de prière ? Dieu

seul le sait, puisque d'une part, c'est son intervention active qui détermine le passage de la première de ces activités à la seconde, et que, d'autre part, cette intervention, le plus souvent ne fait pas de bruit. *Non in commotione Dominus*. La foi nous assure que le divin courant s'établit par où s'opère cette transformation merveilleuse, d'ailleurs quotidienne, ou, en quelque sorte, normale.

Et voici tranché un beau problème qui nous avait mis aux prises, le P. Cavallera et moi. Il s'agissait de ce que j'avais écrit, dans mon *Ecole Française*, sur le caractère proprement religieux de la spiritualité béruillienne, comparé de ce chef au caractère proprement moral et ascétique de la méthode ignatienne. Qu'on me permette de citer les premières lignes de ma réponse au P. Cavallera : « A aller au fond des choses, écrit le R. P., je ne vois pas comment « *s'approprier* » — mot béruillien — Jésus-Christ ne revient pas à *l'imiter* constamment, à se mettre activement en état de lui ressembler ». Il a parfaitement raison : nous voici, en effet « au fond des choses ». *Adhérer* avec Bérulle aux états du verbe incarné, *imiter* avec Ignace les actions du Verbe incarné, sont-ce là, oui ou non, deux démarches foncièrement identiques ? Le P. Cavallera ne voit entre les deux aucune différence digne d'attention ; moi une différence profonde (1) ; la différence même qu'il y a entre les activités d'ascèse et les activités de prière. Le P. Brou a là-dessus une page très remarquable. Les éducateurs, écrit-il, parlent de l'influence des grands modèles. Il y a un « mimétisme » moral comme un mimétisme physique. Nous avons une tendance naturelle à nous modeler sur l'objet de notre contemplation... Les *Exercices* nous mettent en face du *modèle divin*. Désormais, ils ne sont plus qu'une large contemplation appliquée, approfondie (énergique) de ses actes, de ses paroles, surtout de ses états d'âme » « *O Jesu vivens in Maria, veni et vive in famulis tuis, in communionem mysteriorum tuorum.* » C'est cette communion aux mystères, mais une communion *pratique et active* que doivent réaliser ces contemplations (2).

(1) *Revue d'ascétisme et de mystique*, octobre 1922, p. 426.

(2) *Les Exercices*, p. 194.

Magnifique exemple de prestidigitation inconsciente. Il escamote — qu'il me passe le mot —, il affirme et il nie tout à la fois la distinction fondamentale entre les deux activités et le passage de l'une à l'autre. Le « mimétisme » volontaire, énergique, intense dont il parle est un exercice d'ascèse ; l'union, l'adhérence aux états du Christ, un exercice de prière. Que, dans l'ordre de la Providence, le premier prépare le second, que le second soit la récompense du premier, c'est bien mon avis ; mais le second n'est pas la conséquence nécessaire, la continuation psychologique et l'achèvement du premier ; l'ascèse ne peut, d'aucune façon, déclencher la prière, pas plus qu'une orange ne peut se former dans le calice d'une paquette. Aucun effort mimétique n'amène de soi l'intervention divine qui donne le branle aux activités de prière. L'ascèse est ici vouée au mimétisme, emprisonnée dans le déploiement de ses énergies propres ; qu'elle multiplie ses efforts avec toute la violence possible, elle ne fera pas que deux choses foncièrement différentes, *imiter*, *adhérer*, deviennent identiques ; elle n'atteindra pas à la vraie prière, qui est communion aux états du Christ. « Communion pratique » dit le P. Brou : il y a un monde là-dessous que nous explorerons tout à l'heure ; « communion active », encore un monde, mais dont nous possédons d'ores et déjà la carte. Là est le paralogisme initial, si on veut bien me permettre de parler ainsi en toute amitié : active, certes, la prière l'est et deux fois, puisque Dieu s'y donne, mais active d'une activité spéciale et qui n'est certainement pas celle de l'ascèse.

Et, chose curieuse, ne voici-t-il pas que le P. Brou, après avoir fait sonner l'excellence du mimétisme, ou de l'ascétisme ignatien, court se jeter dans les bras mêmes de Bérulle, franchissant ainsi le fossé que nous avons dit, et que, d'ailleurs, il n'aperçoit pas : « *O Jesu vivens...* qu'est-ce autre chose, en effet que la formule abrégée de la méthode bérullienne, méthode qui a précisément pour objet de nous conduire à la vraie prière, en nous rappelant constamment la philosophie de la prière chrétienne : « *In communionem mysteriorum tuorum* » ?

Cela est vrai de toute prière, même vocale. Eh ! pourquoi ce même ? L'oraison jaculatoire est une prière, d'abord simplement mimée, puis que traverse et transfigure le courant

divin. La psychologie indépendante reconnaît à sa manière cette même distinction qui, du reste, ne doit pas échapper tout entière aux psycho-physiologues et à leurs machines.

« N'y a-t-il dans la prière qu'auto-suggestion, se demande M. James Bissett Pratt, ou bien n'implique-t-elle pas aussi quelque relation réelle entre l'âme qui prie et une puissance supérieure, de qui viendrait, ou pourrait venir, un influx nouveau et *sui generis* de la vie spirituelle, c'est à la métaphysique, plutôt qu'à la psychologie de répondre. Celle-ci néanmoins et peut et doit constater que les effets subjectifs de la prière sont dus, presque invariablement, à une foi réelle en ces puissances (foi active et qui entraîne l'adhérence au don divin). Faute d'une foi de ce genre (nous ajouterions : faute du courant qui la récompense), la prière n'est plus *que méditation* », *merely meditation*, un simple exercice d'ascèse.

« Que la méditation obtienne, elle aussi d'excellents effets subjectifs, nul ne le met en question ; mais il n'est pas un psychologue même novice, qui puisse attribuer à la méditation une influence comparable à celle qui découle d'une prière fervente, appuyée à une foi (1) ».

On ne discuterait même pas ces vérités qui paraissent incontestables, si au lieu de comparer, comme on le fait toujours, le bloc de l'expérience méditative aux expériences les plus hautes de la vie mystique, on comparait ce même bloc aux formes élémentaires, mais déjà très nettement caractérisées, de la prière. Récitation d'un psaume, oraisons jaculatoires, demandes, colloques, tout cela n'est-il pas, ne devient-il pas, Dieu aidant, prière au sens rigoureux ? C'est par là que la méditation se dépasse elle-même — *meditationem meditando excedere*, dit Richard de Saint-Victor (2) ; par là que les activités de prière succèdent aux activités d'ascèse. On n'étudie le plus souvent que le passage de la prière commune à l'oraison de simple regard, et, de celle-ci aux états sublimes ; on néglige le passage de l'ascèse à la prière, l'entrée même et les premiers pas dans la zone sainte.

(1) *The religious consciousness*, New-York, 1921, p. 335. — Je traduis très librement.

(2) Cité par BRANCATI DE LAUREA, *De Oratione Christiana*, Montreuil, 1896, p. 149.

Et comme l'idée de prière pure se trouve réalisée dans n'importe quelle prière, une observation attentive découvrirait, dans le bloc de n'importe quelle prière, un élément, une armature d'ordre ascétique. Pas d'acte de charité ou d'union, pas d'oraison jaculatoire, qui ne suppose, de notre part, un acte, imperceptible le plus souvent, mais formel de notre volonté volontaire, quelque dépense infinitésimale d'énergie. Sans y penser on obéit à la consigne d'Ignace : « Conduisez-vous comme si le succès ne dépendait que de vous ». Nous plantons le support; Dieu plantera l'arbre. Ascèse d'abord, Prière ensuite (1), si Dieu le veut et il le veut toujours. C'est l'enseignement commun des mystiques. Ne tentez pas la grâce, que, d'ailleurs, vous tenteriez en vain. Commencez par la seule chose dont vous soyez capables, c'est-à-dire par un exercice d'ascèse : posture de prière, récitation d'une formule, application des puissances à un sujet de méditation.

Mais si l'on commence normalement par l'ascèse, on ne finit pas par elle. Prélude et non conclusion; moyen, occasion plutôt et non pas fin. Cet exercice ne s'appelle prière — au sens large — que par sa liaison — quelle que soit celle-ci — avec l'exercice de la prière proprement dite, lequel donne seul un caractère religieux à l'ensemble de ces opérations diverses. D'où il suit que si, de ces deux exercices, il en est un qui doit plier son mécanisme à celui de l'autre, c'est l'exercice d'ascèse, celui-ci n'étant plus, dans la circonstance, qu'une de ces choses *indifférentes*, dont parle Ignace dans le *Fondement*, et qu'on ne doit s'approprier, utiliser qu'autant qu'elles aident à atteindre la vraie fin. D'où cette règle capitale : l'ascèse méditative, bien loin de poursuivre son développement régulier avec la sainte violence, qui est dans sa nature, doit au contraire subordonner son activité propre aux exigences essentielles de la prière. Nous avons vu qu'il y a entre ces deux activités des différences profondes. Parler n'est pas se taire; donner n'est pas recevoir; conquérir n'est pas se rendre; s'affirmer n'est pas s'éteindre; agir et pâtir sont deux. Comment seconder par une dépense *maxima* d'énergie active, des mouvements qui, d'eux-mêmes, tendent non pas à la paresse, mais au repos ?

(1) Ce qui ne veut pas dire : nature, d'abord, puis grâce.

En dehors de la prière, et par exemple dans les exercices de la mortification et du zèle, pas d'autres restrictions que celles qu'imposent le bon sens, la santé ou l'obéissance. On n'en fera jamais trop ; on ne sera jamais trop mortifié, trop charitable. C'est qu'alors l'ascèse n'a pas d'autre fin immédiate qu'elle-même. Il en va tout autrement dans un exercice qui ne veut que faciliter, que hâter l'entrée en scène des activités de prière. Trop d'intensité ascétique risquerait de gêner, voire de paralyser tout à fait des ressorts plus veloutés, plus souples, moins tendus, que Dieu seul, d'ailleurs, se réserve de mettre en branle. Le geste d'ouvrir certaines fenêtres peut se prêter à des exercices de gymnastique pure. Si je n'ai d'autre dessein que de m'assouplir les muscles, je répéterai ce geste autant de fois que mes forces le permettront. Mais si, tout congestionné, je n'ouvre la fenêtre que pour me donner de l'air, je me bornerai aux gestes indispensables, sous peine de m'essouffler et de ne pas atteindre *id quod volo*. C'est l'air qu'il me faut, et non le bienfait, très réel, du reste, en d'autres circonstances, de l'énergie déployée. Et l'effort que je dois fournir, comme je ne le cherche pas pour lui-même et pour sa bonté d'effort, je le simplifierai autant que possible, désireux de ne pas ajouter au malaise dont je souffre. C'est ainsi que, lorsqu'on se propose d'arriver par la méditation à la prière, on doit adapter le fonctionnement de la première à celui de la seconde, mouler pour ainsi dire l'exercice d'ascèse sur l'exercice de prière. On parlera, mais comme celui qui ne demande qu'à se taire ; on donnera, mais comme celui qui n'attend que de recevoir ; on se battra, mais comme celui qui ne souhaite que d'être vaincu. Au lieu de fouetter son propre élan, on ne songera qu'à le ralentir. *Quo non ascendam*, crie l'ascèse pure ; mais l'ascèse méditative hâte de son mieux l'heureuse minute où elle passera la main aux activités de prière : « Que prétendez-vous autre chose, écrit Guilloché, sinon de vous unir à Dieu », ou plutôt, sinon que Dieu s'unisse à vous (1) ?

« Il est important, dit le R. P. Rigoleuc, de se tenir.... en silence, par intervalles, durant l'oraison.... 1^o pour écouter Dieu, et lui donner lieu de nous parler au cœur, 2^o pour délasser

(1) *Conférences*, p. 123.

un peu l'esprit du travail et de la fatigue des opérations, 3^o POUR SE DISPOSER A QUITTER SA MANIÈRE D'AGIR ORDINAIRE, et à recevoir l'opération de Dieu(1) ».

Ascèse encore, si l'on veut mais paradoxale, qui agit pour ne plus agir ; elle nous met déjà en posture de silence, d'abandon, d'anéantissement ; elle creuse de ses mains, et comme pour s'y ensevelir elle-même, cet « heureux vide, qui ensuite fait place à Dieu, et à toutes les opérations de sa grâce (2) ».

(A suivre).

H. BREMOND,
de l'Académie française.

(1) *La vie du P. Rigoleuc avec ses traités*, Paris, 1686, p. 180.

(2) *Conférences*, p. 128.

LA

DOCTRINE DU MÉRITE

AU CONCILE DE TRENTE

Au regard de la logique, la doctrine du mérite est étroitement liée à celle de la justification. C'est pourquoi les deux eurent à subir solidairement les assauts de la Réforme. En se préoccupant de fixer la tradition catholique au sujet de celle-ci, le concile de Trente devait donc porter également son attention sur celle-là. Du célèbre décret promulgué à la VI^e session datent, en effet, toutes les définitions qui déterminent l'enseignement de l'Eglise sur ce point.

La question, au demeurant, était loin de se présenter sous le jour simple où nous la voyons aujourd'hui. Si la réalité du mérite humain ne faisait pour personne dans l'Eglise l'objet du moindre doute, la théologie catholique offrait de sérieuses divergences sur la manière d'en comprendre la nature et la portée.

Tout le monde reconnaissait qu'il y a lieu pour l'homme de se préparer à la justification ; mais, quand il s'agissait de préciser la valeur de ces œuvres préparatoires, l'école thomiste la ramenait à une simple « disposition », tandis que, fidèle à la tradition d'Alexandre de Halès et de saint Bonaventure, l'école nominaliste y voulait voir un mérite *de congruo*. Même après la justification, la question restait toujours débattue de savoir si l'homme peut ou non mériter la gloire *de condigno* et, tandis que les thomistes accordaient à nos œuvres faites en état de grâce la valeur d'un titre réel, les scotistes entendaient, au contraire, les subordonner à l'acceptation de Dieu. Sans compter que ces discussions spéculatives se compliquaient chez beaucoup d'un pessimisme hérité de saint Augustin et de saint Bernard, qui les portait à envisager de préférence le déficit de nos actes jusqu'à paraître parfois les annuler devant

les mérites du Christ. Il suffit de songer que, par le fait de leur éducation et de leurs attaches personnelles, les théologiens et les prélats du concile devaient forcément refléter ces diverses écoles ou tendances pour concevoir combien il devait être difficile de réaliser un accord entre des esprits aussi divers.

A cette cause permanente de divisions intestines il faut ajouter la pression de la controverse, dont personne en ce moment ne voulait ni ne pouvait faire abstraction. Les réformateurs avaient depuis longtemps pris position au sujet du mérite et les manifestes de la première heure, plus propres à exciter les passions qu'à exposer des doctrines, avaient déjà fait place aux formules plus étudiées de la Confession d'Augsbourg et de l'*Apologia* (1530), destinées à préciser et à défendre les principes constitutifs du protestantisme naissant.

Sobre comme il convenait à un symbole et comme l'exigeaient aussi les circonstances politiques, le texte de l'*Augustana* se contente d'opposer en général le dogme de la justification par la seule foi aux prétentions illusoires et sacrilèges du mérite humain (1). L'*Apologia* se montre plus explicite. Mélanchthon y témoigne la plus vive hostilité contre le mérite *de congruo*, qui lui paraît une manière déguisée de revenir au pélagianisme, et il se plaît à dresser avec saint Paul, en regard de cette mauvaise fiction d'école, l'absolue gratuité de notre justification (2).

Qu'en est-il cependant du chrétien une fois justifié ? On prétend bien ne pas le soustraire à l'obligation des bonnes œuvres ; mais, comme celles-ci n'ont de valeur que par la foi au Christ et en vertu des promesses divines, on ne saurait admettre qu'elles nous confèrent, à l'égard de la récompense céleste, un mérite *de condigno* (3). Et voilà bien, semble-t-il, l'opposition la plus formelle qui puisse être à la doctrine catholique. Conclusion excessive ou tout au moins prématurée ; car le mérite ne serait pas de tous points incompatible avec ces prémisses agressives :

(1) *Conf. August.*, I, 4-5, 15, 20 ; dans J.-T. MUELLER, *Die symbolischen Bücher der evangelisch-lutheranischen Kirche*, Gütersloh, 11^e édition, 1912, p. 39, 42, 44-45.

(2) *Apologia Conf. Aug.*, art. IV, 12-16, 19 ; *ibid.*, p. 88-90.

(3) *Ibid.*, art. III, 195-200, p. 141. Cf. *ibid.*, 24-25, 41, p. 113, 116 ; art. IV, 20, p. 90.

Docemus operibus fidelium proposita et promissa esse praemia. DOCEMUS BONA OPERA MERITORIA ESSE, NON REMISSIONIS PECCATORUM, gratiae aut iustificationis..., sed aliorum praemiorum corporalium et spiritualium, in hac vita et post hanc vitam (1).

On n'a pas à montrer ici l'équilibre instable de cette position. Il suffit de retenir que, par la plume de l'un de ses principaux *leader* et dans le commentaire officiel de sa plus solennelle confession de foi, le protestantisme n'exprimait son hostilité à l'égard du mérite qu'en la tempérant de notables atténuations. L'idée ne devait-elle pas surgir que cette aversion même était surtout imputable à des malentendus, que la divergence intéressait ici des opinions d'école plutôt que ces problèmes de fond sur lesquels l'Eglise devait forcément se montrer irréductible ?

Il y avait, à ce moment-là, en Allemagne aussi bien qu'à Rome, assez de théologiens et de diplomates qui poursuivaient le rétablissement de l'union pour croire qu'il y aurait peut-être là, moyennant quelques précautions de langage, un terrain d'entente tout préparé. C'est, en effet, la tendance qui prévalut, grâce à l'école dite de Cologne, dans la rédaction du célèbre *Intérim* qui clôtura les colloques de Ratisbonne (janvier-juillet 1541). On y affirmait bien la nécessité des bonnes œuvres et la certitude qu'une récompense leur est promise, mais sans que le mot de mérite y fût jamais prononcé (2).

Cette réticence fut évidemment remarquée et l'on s'en émut, jusque dans les milieux romains (3). Au lieu de s'en excuser, le légat Contarini se fit un devoir d'expliquer, dans une lettre célèbre adressée le 22 juin 1541 au cardinal Alexandre Farnèse, que cette omission résultait d'une tactique voulue (4). Etant

(1) *Ibid.*, art. III, 73, p. 120. Cf. *ibid.*, 245, p. 248.

(2) Texte dans K. Th. HERGANO, *Das Religionsgespräch zu Regensburg*, Cassel, 1858, p. 104-106. Sur l'école de Cologne, voir art. *Justification*, dans *Dict. théol. cath.*, t. VIII, col. 2159-2162.

(3) Voir la lettre du cardinal Alexandre Farnèse à Contarini, en date du 15 juin 1541, dans J. LE PLAT, *Monument. ad hist. conc. Trid. ampl. collectio*, Louvain, 1783, t. III, p. 122.

(4) Pièce rare rééditée par Th. BRIEGER, *Theol. Studien und Kritiken*, t. XLV, 1872, p. 144-150. Sur Contarini, voir art. *Justification*, col. 2162-2164 et H. RUECKERT, *Die theol. Entwicklung G. Contarinis*, Bonn, 1926, p. 80-106.

donné que l'École n'emploie le terme de mérite que sous le bénéfice d'importantes nuances, que saint Thomas n'admet qu'un mérite *secundum quid* et que Duns Scot le subordonne à l'acceptation divine, pouvait-on imposer aux protestants comme condition *sine qua non* l'adhésion pure et simple à un concept aussi peu déterminé ? On n'avait pas davantage parlé de mérite à propos de la vie éternelle, pour ne pas sembler dire qu'elle ne serait pas tout d'abord un don divin mais le seul fait de nos bonnes œuvres, et aussi pour ménager les protestants qui n'acceptent de mérite que par rapport à l'augmentation de la gloire. Et l'auteur, argumentant *ad hominem*, de rappeler combien l'Église use de ménagements envers les Grecs au sujet de formules qui leur déplaisent. Pourquoi la même méthode ne serait-elle pas également de mise à l'égard de chrétiens autrement considérables ?

L'*Intérim* de Ratisbonne n'obtint pas le moindre succès. Il n'en reste pas moins comme un curieux témoignage qui montre combien fut réelle et profonde, en un moment donné, la tendance à certains compromis politico-théologiques dont la doctrine du mérite était appelée à faire plus ou moins directement les frais. Et ceci achève de montrer à quel point était délicate la tâche du concile qui aurait à débattre, puis à trancher cette question.

On ne s'étonnera donc pas que, dans les longues séances d'études (juin 1546-janvier 1547) qui précédèrent l'avènement du décret relatif à la justification, non seulement la doctrine du mérite ait naturellement trouvé sa place, mais qu'elle ait été l'objet de discussions particulièrement minutieuses, où se reflètent les divers courants qu'on vient d'analyser. Parce que de moindre relief à côté d'autres plus graves, le problème est très rapidement touché par les historiens, anciens ou récents, de la VI^e session (1). Les actes officiels de l'assemblée (2) contiennent cependant des documents nombreux et précis, qui

(1) Voir, du côté catholique, J. HEFNER, *Die Entstehungsgeschichte der Trienter Rechtfertigungsdekretes*, Paderborn, 1909 ; du côté protestant, H. RUECKERT, *Die Rechtfertigungslehre auf dem Tridentinischen Konzil*, Bonn, 1925.

(2) *Concilium Tridentinum*, t. V : *Actorum pars altera*, édit. Ét. FHSRS, Fribourg-en-Brisgau, 1911. — Toutes les références qui suivent sans autre indication se rapportent à cet ouvrage.

permettent de voir comment, dans le cadre général du décret et de son histoire assez complexe, en attendant d'aboutir à la page finale où s'est fixée la foi de l'Eglise, des échanges de vues se produisirent au sujet du mérite dont le théologien peut et doit encore maintenant faire son profit.

I

Sans avoir encore rien de commun avec le texte du décret futur, une série de travaux préliminaires servit à en préparer de loin les matériaux.

Parmi les six articles soumis en date du 22 juin 1546 à l'examen des *theologi minores*, deux intéressaient ou devaient forcément intéresser, bien qu'il n'en fût pas expressément question, la doctrine du mérite, savoir l'art. 4 : *An et quomodo opera faciant ad iustificationem ante et post*, et l'art. 5 : *Declaretur quid praecedat, quid concomitetur, quid sequatur ipsam iustificationem* (1). Aussi la plupart des consultants s'expliquent-ils à ce sujet.

Des œuvres préparatoires à la justification ils sont d'accord, à très peu d'exceptions près, pour dire qu'elles sont nécessaires, au moins à titre de « causes dispositives ». Salmeron tient seulement à exclure, avec saint Paul, *merita quae ex se et sua dignitate emunt iustitiam* (2). Le mérite de *congruo* était évidemment dans la logique de ces affirmations : le franciscain Antoine de Pignerol en traite *ex professo* et avec un extrême effort de précision. Après avoir écarté comme sans valeur les actions faites *sine aliqua gratia naturalem voluntaten praeveniente*, il ajoute :

Opera iustificationem antecedentia, instinctu, hortatu motioneque divina a nobis facta, licet gratiae sanctificantis et iustificationis non sint condigna, disponunt tamen... ad gratiam suscipiendam... Hanc operum dispositionem et praeparationem... theologi vocant meritum de congruo, quod non est vere et simplex meritum sed meritum secundum quid (3).

(1) Séance du 21 juin, p. 261.

(2) Séance du 23 juin, p. 271. Cf. p. 264.

(3) Séance du 26 juin, p. 274. On sait que, pour saint Thomas, *Sum. theol.*, I^a II^a, qu. CXIV, art. 1, tous nos mérites sont des mérites *secundum quid*.

Quant aux œuvres qui suivent la justification, tous reconnaissent qu'elles sont méritoires, et parfois avec des formules d'une très haute densité théologique. Ainsi le franciscain Richard du Mans : *Opera dicuntur meritoria, non quasi ex nobis provenientia, sed a Deo, quia per meritum Christi fit ut nostra bona opera sint meritoria. Licet non trahant Deum quasi illa opera nos iustificent*, précise son confrère Jean du Conseil, *sed movent suam misericordiam adeo quod fiant in nobis meritoria* (1). Comme tout à l'heure, Antoine de Pignerol a recours aux termes d'école : *Opera ex libera voluntate et ex radice gratiae prodeuntia merentur de condigno augmentum gratiae et iustificationis et ipsam denique gloriam*. Et l'auteur d'expliquer ensuite, d'une façon très heureuse, que ce n'est pas là diminuer la gloire du Christ, mais, tout au contraire, la faire resplendir : *quia non tribuit (assertio haec) viribus nostris vim hanc merendi..., sed gratiae Christi in nobis et per nos operanti* (2).

Aussi ces formules techniques viennent-elles tout naturellement dans le procès-verbal de Massarelli.

Maior pars theologorum dixit quod opera disponentia ad iustificationem sunt meritoria iustificationis de congruo, opera vero post iustificationem sunt meritoria vitae aeternae de condigno (3).

Quand les Pères furent suffisamment éclairés par ces consultations préalables, les légats, à la date du 30 juin, concentrèrent les réflexions du concile sur une liste des principales « erreurs » qu'il paraissait opportun d'envisager en matière de justification.

La première était celle du pélagianisme : *Natura nostra... propriis viribus... potest se disponere, acquirere et mereri iustitiam apud Deum*. Mais la plupart des autres visaient le protestantisme et quelques-unes ont trait à notre question, en dénonçant, soit le pessimisme total de la Réforme : *Quod omnia*

(1) Séance du 22 juin, p. 262-263.

(2) Séance du 26 juin, p. 276-277.

(3) Séance du 28 juin, p. 280. La minorité était faite de quatre augustiniens rigides qui n'admettaient qu'un rôle « purement passif » de la liberté (voir l'article *Justification* déjà cité, col. 2166) et, de ce chef, comme le note Massarelli, *visi sunt extenuasse meritum operum*.

opera iustificati sint peccata et infernum mereantur, soit les conséquences qu'il comporte en matière de mérite : *Quod opera bona sequentia iustitiam eam tantum significant nec iustificanti, id est iustitiae augmentum merentur. Quod opera iusti non merentur vitam aeternam* (1). Ainsi la question du mérite était mise pratiquement à l'ordre du jour, soit à propos des œuvres qui précèdent la justification, soit à propos de celles qui la suivent.

Du 5 au 13 juillet, on délibéra sur la « première justification ». Les sentiments émis par les Pères un peu à bâtons rompus furent ainsi résumés à la séance du 14 juillet : *Gratia Dei adiuti disponunt se (adulti) ad gratiam subsequentem*. Il ne peut être question d'autre chose : *Opera praecedentia nihil faciunt nisi praeparationem quamdam et dispositionem*. Mais cette « disposition » doit être maintenue, quand il s'agit des œuvres inspirées par la foi : *Opera praecedentia fidem nihil conferunt, subsequentia praeparant*. Et, d'un mot, par rapport à la « seconde justification » : *Opera disponunt tantum hanc primam iustificationem, secundum merentur* (2).

Il y eut une seule voix discordante. *Quidam dixit*, note le secrétaire, *opera ante iustificationem facta nihil omnino facere neque etiam disponere, sed totum tribuendum bonitati et pietati divinae*. Telle aurait été, en effet, la position prise par l'évêque de Bellune, Jules Contarini, tributaire en cela des idées de son oncle le cardinal (3). Il avait été précédé dans cette voie par l'évêque de La Cava, Jean Thomas Sanfelice, qui insistait pour ramener ces *dispositiones ad iustificationem* à des *fructus Spiritus Sancti* et écarter toute espèce de mérite à cet égard (4).

En dehors de ces pessimistes attardés, les Pères furent d'accord pour dire que nos bonnes œuvres, celles du moins qui sont faites sous l'influence de la grâce actuelle, préparent efficacement l'âme à la justification et sont nécessaires à ce titre.

Un certain nombre se refusent à aller plus loin, témoin

(1) Séance du 30 juin, p. 281-282.

(2) Séance du 14 juillet, p. 338-339.

(3) Séance du 10 juillet, p. 325.

(4) Séance du 6 juillet, p. 296. Les paroles de ce Père soulevèrent un assez gros incident, raconté à l'article *Justification*, col. 2166-2167.

l'évêque de Feltre (1), dont la formule intentionnellement restrictive est relevée dans son compte-rendu par Massarelli, ou encore celui de Castellamare : *Opera ante iustificationem sunt necessaria, non meritoria* (2), et celui de Vaison : *Opera prae- cedentia iustificationem aliquo modo ad eam faciunt, non quia iustificationem impetrare mereantur* (3).

D'autres cependant, comme l'archevêque d'Acerenza, croient pouvoir parler, en général, d'œuvres méritoires (4) et plusieurs adoptent sans hésiter la formule classique : mérite *de congruo*, tels les évêques de Majorque, de Sinigaglia, de Badajoz (5) et de même, plus tard, le général des Conventuels (6). On ne peut douter que ce ne fût également la pensée de l'évêque des Canaries, qui écarte le mérite *de congruo* pour les œuvres faites *in puris naturalibus*, c'est-à-dire *sola generali gratia Dei*, mais enseigne qu'avec la foi et la charité qui en est la suite *opera merentur iustificationem* (7). Suivant une autre distinction, qui ne semble pas avoir eu beaucoup de partisans, l'évêque de Castellamare réserve le mérite *de congruo* aux *opera concomitantia ipsam iustificationem* (8).

En traitant de la première justification, plusieurs Pères avaient déjà, cédant à la logique du sujet, anticipé sur la seconde. Seul, l'évêque de La Cava, conformément à son système, se prévaut de saint Bernard, pour réduire notre mérite au seul fait de notre libre consentement (9). Tous les autres insistent sur le caractère pleinement méritoire des œuvres faites en état de grâce : par exemple, l'archevêque d'Acerenza et l'évêque de Vaison (10). Quelques-uns d'ailleurs tiennent à marquer avec saint Augustin que nos mérites se ramènent à

(1) Même séance, p. 297.

(2) Séance du 7 juillet, p. 299.

(3) Même séance, p. 301.

(4) Séance du 5 juillet, p. 289.

(5) Voir p. 291, 292-293, 324.

(6) Séance du 22 juillet, p. 369.

(7) Séance du 12 juillet, p. 329-330.

(8) Séance du 7 juillet, p. 229. A la séance du 20 juillet, p. 363, ce Père devait reprendre le même terme dans son sens usuel.

(9) Séance du 6 juillet, p. 295. Voir S. BERNARD, *De gratia et lib. arb.*, XIV, 46. — *P. L.*, t. CLXXXII ; col. 1026.

(10) Voir p. 289-290 et 302.

un don de Dieu : par exemple les évêques de Sinigaglia et de Motula (1).

Mais cette idée trouvait surtout sa place dans les délibérations sur la seconde justification, qui eurent lieu du 15 au 23 juillet. L'évêque de La Cava y fit encore profession de mimimisme : *Ea tamen (opera) merentur quatenus merita Christi nobis condonantur* (2). A la même séance, l'évêque de Feltre essaya, en une formule subtile, de s'accommoder à cette vue : *Nostra opera quatenus condonantur nobis ut sint meritoria per merita Christi sunt meritoria* (3). Pour l'ensemble des Pères, cette application des mérites du Christ s'entend d'une application active, qui devient génératrice de nos propres mérites.

A peine quelques-uns s'en tiennent-ils à des formules vagues et se contentent de dire que, par nos œuvres, nous obtenons ou recevons la vie éternelle (4). La plupart parlent franchement de mérite et de mériter ; mais l'évêque des Canaries rappelle que nos mérites reposent sur la miséricorde divine : *misericordia Dei fit ut opera nostra aliquid mereantur* (5). A quoi celui de Huesca ajoute mention du pacte qu'ils supposent : *mercedem operibus bonis ex Dei pacto a liberalitate debitam consequetur* (6).

Le général des Servites fait entendre la note scotiste : *Opera bona sunt meritoria vitæ æternæ quatenus Deus illa acceptat, non quatenus nostra* (7). Il est à remarquer que la même théologie n'avait pas empêché, plus haut, l'archevêque d'Armagh d'admettre un mérite *de condigno* (8). D'autres le faisaient intervenir d'emblée : tels les évêques de Bosa et de Lanciano (9).

(1) Voir p. 293 et 306.

(2) Séance du 17 juillet, p. 347. C'est sans doute en développant le même thème, à la séance du 9 juillet, que l'évêque de Worcester, au dire du secrétaire Marcus Laureus, p. 383, avait paru nier le mérite des œuvres *post iustitiam*.

(3) Séance du 17 juillet, p. 347.

(4) Voir, par exemple, l'évêque d'Ascoli, p. 350 ; l'archevêque de Cambrai, p. 351 ; les évêques de Majorque, d'Albe, de Vaison, de Mémosic, p. 360-361 ; de Bertinoro, p. 365.

(5) Séance du 21 juillet, p. 366.

(6) Même séance, p. 367.

(7) Séance du 23 juillet, p. 371.

(8) Séance du 16 juillet, p. 346.

(9) Séance du 19 juillet, p. 361.

On en rencontre, chez l'évêque de Sinigaglia, cette variante atténuée : *Gloria et honore (iustificatus) benignitate Dei digne coronabitur* (1). Ici encore, l'évêque de Castellamare se plaît aux distinctions subtiles :

Quatenus ex libero arbitrio et gratia Dei iustificante (proveniunt opera), et haec sunt de congruo meritoria et de condigno large ad beatitudinem ipsam... ; quatenus procedunt de Spiritu Sancto, sunt de condigno (2).

De toutes les réponses la plus profonde tout à la fois et la plus traditionnelle fut celle de Jérôme Séripando. Il commence par observer que cette question soulève une *magna dubitatio*, quand il s'agit d'accorder ici la part de l'homme et de Dieu. Sa solution s'inspire des principes de saint Augustin et de saint Bernard, dont il rapporte les textes les plus caractéristiques : *Dico quod, sicut vita aeterna merces dicitur in sacris litteris et gratia, sic opera dici possunt merita. Sed debent etiam dici dona* (3). Doctrine résumée par Massarelli en cette formule nerveuse qui fut toujours un des principes régulateurs de la théologie catholique en la matière : *Merces id est meritum* (4).

Cette première consultation des Pères du concile a l'incontestable intérêt de faire entendre, avec les principes essentiels de la foi catholique, toute la gamme des opinions théologiques reçues en matière de mérite. Mais, par là-même, la plupart des réponses associaient la vérité chrétienne à des systèmes ou formules d'école, dont le concile, en travaillant à fixer son enseignement, allait précisément tendre à se détacher de plus en plus.

Après ces premières séances, consacrées pour ainsi dire à l'inventaire de la question, et où les réponses se produisaient encore un peu au hasard, il s'agissait d'arrêter la discussion sur un texte précis. Tel fut le but d'un premier projet, œuvre,

(1) Séance du 17 juillet, p. 349.

(2) Séance du 20 juillet, p. 363. Ce mérite *de condigno large* était une catégorie peu familière à l'École.

(3) Séance du 23 juillet, p. 373-374. Les mêmes vues président à la réponse du général des Carmes, p. 376-377, qui ajoute un petit exposé très substantiel pour montrer, à l'adresse des protestants, que nos mérites ne nuisent pas au mérite du Christ, étant donné qu'ils en procèdent.

(4) Voir p. 370 et 381.

semble-t-il, de l'archevêque d'Armagh et du franciscain Véga, qui fut remis aux Pères le 24 juillet et ne tarda pas d'ailleurs à être entièrement écarté. Bien qu'il n'en soit à peu près rien resté dans le décret définitif, il n'est pas inutile de voir comment s'y présentait la doctrine du mérite.

On y rappelait tout d'abord qu'il ne peut être question de justice en nous que sous le bénéfice préalable de l'œuvre rédemptrice : *In merito ipsius Christi Jesu... radicatur et fundatur omnis iustitia iustorum* (1). En conséquence, à l'encontre des pélagiens, on affirmait la stricte nécessité de la grâce pour mériter la vie éternelle et, d'un mot, la vanité du mérite humain quand il s'agit d'être justifié : *In hac enim iustificatione, merita hominis tacere debent ut sola Christi gratia regnet* (2).

Cependant il faut, pour être justifié, des dispositions de notre part. La foi est la première et la principale : *Sine ea nullus ad iustificationem sufficienter disponi potest*. Elle n'est pas la seule d'ailleurs ; mais, chez qui ne met pas obstacle à son développement normal en œuvres de charité, *adducit ad impetrandam iustificationem* (3). C'était indiquer en termes discrets la nécessité de la préparation humaine à la grâce, mais sans en préciser exactement le rôle ni la valeur.

Une fois obtenue la justice, les œuvres ont pour effet de l'accroître : *per bona opera augeri coram Deo iustitiam semel habitam* (4). Ce qui amenait logiquement un canon spécial sur le mérite. D'après la manière générale adoptée dans le projet, la doctrine catholique y est énoncée tout d'abord sous une forme négative : *Si quis dixerit, de bonis operibus iustificati hominis loquens : Superba vox est meritum, A. S.*

Cet anathème était ensuite justifié par un exposé positif, où se lit tout d'abord la réalité du mérite : *Verum enim est meritum operum illorum, quia, duce gratia, comite voluntate, ... non modo augmentum gratiae sed et gloriam aeternae vitae per ea ipsa qui vere iustificati sunt promerentur quatenus in*

(1) Projet du 24 juillet, can. 1, p. 385.

(2) *Ibid.*, can. 8-9, p. 386-387. Cf. *ibid.*, can. 11 : « Propriis liberi arbitrii viribus... nemo potest... credere, sed neque mereri ut sibi detur quod credat. »

(3) *Ibid.*, can. 12, p. 388.

(4) *Ibid.*, can. 14, p. 389.

Deo sunt facta. En effet, la vie éternelle offre ce double caractère d'être tout d'abord une grâce, mais ensuite une rétribution : *Gratia dicitur quia, nisi gratia merita praecessisset, non esset meritum cui gloria tribueretur ; sed post gratiam iam corona..., et illis (operibus) non modo dari sed reddi... praedicatur.* Dès lors, rien n'empêche de travailler ici-bas dans la vue et l'espoir de cette rémunération éternelle, *modo primum locum sibi vendicet caritas atque ideo Deus* (1).

Il était assez étrange comme méthode d'accrocher toute la doctrine du mérite à la censure d'un dicton protestant de provenance inconnue et qui ne touchait, au demeurant, que l'aspect le plus superficiel de la question. Mais le commentaire justificatif se déroulait ensuite suivant une marche parfaitement synthétique : réalité du mérite, fondée sur les deux facteurs, divin et humain, qui le produisent ; caractère de la vie éternelle qui en est la conséquence ; usage de cette espérance dans la vie morale.

Sauf cette dernière idée, toutes les autres entreront dans les formes postérieures du décret, mais exprimées en d'autres termes et dans un ordre différent.

Ce projet n'avait suscité, de la part des théologiens consultants, que des observations insignifiantes. Dès ce moment-là pourtant (2), le vœu fut émis, que nous retrouverons plus tard, de voir ajouter au chapitre du mérite le texte de saint Paul, *III Cor., IV, 17.* Mais le fond et la forme du décret proposé avaient recueilli leur pleine approbation.

Il en fut autrement chez les Pères, pour des raisons d'ailleurs qui intéressaient plutôt l'allure générale du décret que le détail de son contenu. Aussi la discussion a-t-elle, en général, peu de portée théologique et particulièrement sur le point qui nous concerne. L'évêque de Lanciano trouvait superflue la condamnation du pélagianisme au canon 8 (3) ; mais le chapitre du mérite recueillit le *placet* de l'évêque d'Ascoli (4). Fidèles aux doctrines de leur Ordre, les deux généraux des Observan-

(1) Projet du 24 juillet, can. 15, p. 389.

(2) Voir p. 393.

(3) Séance du 13 août, p. 404.

(4) Séance du 17 août, p. 412.

tins et des Conventuels s'accordèrent à réclamer en faveur du mérite *de congruo* (1).

Au total, ce premier projet s'effondra sans rémission sous les coups des critiques qui lui vinrent de partout et les travaux de l'assemblée ne reprirent qu'un mois plus tard sur un texte absolument neuf.

II

Oeuvre personnelle du cardinal Cervino, qui le rédigea d'après deux brouillons successifs fournis par Jérôme Séripando en date du 11 et du 19 août, puis lui fit subir diverses modifications suivant les consultations privées des Pères et des théologiens, ce nouveau projet fut soigneusement préparé, au cours de trois ou quatre longues semaines d'études, pour être enfin soumis à l'assemblée le 23 septembre. A la différence du précédent, il marque une étape importante sur la voie du décret définitif.

Avant la justification, il faut par dessus tout sauvegarder les droits supérieurs de la grâce. C'est pourquoi on rappelle tout d'abord qu'il n'y a de salut pour l'humanité que dans et par Jésus-Christ : elle ne peut sortir de l'injustice que par l'application du « mérite de sa justice » (2). De même, les grâces individuelles de conversion dont bénéficient les adultes sont accordées *nullis nostris existentibus meritis*, bien qu'il y ait lieu à une *praeparatio seu dispositio* de notre part (3).

La valeur de cette préparation était indirectement suggérée un peu plus loin, quand, pour expliquer que notre justification reste gratuite, le texte ajoutait :

Quod quidem in eo sensu interpretandum est quem perpetuus Ecclesiae catholicae consensus tenuit et expressit, ut scilicet *a iustificatione* (4) ipsa opera omnia fidem praecedentia et ea quoque

(1) Séance du 17 août, p. 409-410.

(2) Projet du 23 septembre, c. III, p. 421. Cf. c. VII, p. 423. Cette formule sentait la terminologie spéciale de Séripando, liée à sa conception de la double justice, et ne fut pas conservée.

(3) *Ibid.*, c. VI, p. 422.

(4) Construction assez obscure pour dire : *ante iustificationem*. Un Père en faisait la remarque plus tard et supposait charitablement que son exemplaire devait être fautif. Séance du 7 octobre, p. 475.

quae... cum fide aliqua fiunt *tanquam proprie merita* excludantur (1).

Ainsi conçu, le texte comportait deux affirmations : l'une théologique, savoir que les œuvres préparatoires à la justification ne sont pas « proprement » des mérites ; l'autre historique, savoir que telle fut la pensée constante de l'Église. Les deux sont à retenir, parce qu'elles devaient être, dans la suite, fréquemment et vivement discutées.

Exclu avant la justification, le mérite proprement dit s'impose après. Voilà pourquoi le chapitre final du projet lui était expressément consacré.

... In Christo Jesu iustificatis et in accepta gratia usque in finem perseverantibus proponenda est vita aeterna tanquam gratia filiis Dei et haeredibus regni promissa et tanquam merces... bonis ipsorum operibus et meritis debita. Proponenda videlicet est perfecta illa et consummata iustitiae corona quam... exspectabat Apostolus a iusto iudice qui reddet unicuique secundum opera eius. Qua expectatione neque propria iustitia statuitur, neque ignoratur aut repudiatur iustitia Dei, tum quia opera bona iustorum quibus vita aeterna redditur a iustitia Dei, hoc est gratia seu caritate qua Deus eos iustos fecit, proveniunt, quae est sicut semen Dei cuius vis fructum aeterna vita dignum producere potest, tum vero quia non alia quam ipsius iustitiae... ratione fiunt in homine fons aquae salientis in vitam aeternam (2).

Ce texte provenait à peu près littéralement de Séripando (3). Les seules modifications notables portent sur la dernière phrase. A propos de la grâce, celui-ci marquait, en termes d'école, que nos œuvres en procèdent *tanquam principali causa* : le rédacteur officiel a laissé tomber cette expression scolastique. La dernière proposition y était conçue en ces termes passable-

(1) Projet du 23 septembre, c. vii, p. 423. Même nuance dans le canon correspondant, p. 426 : « Si quis impium quibuscumque suis operibus praecedentibus dixerit posse *proprie et vere* iustificationem mereri coram Deo, ita ut illis debeatur gratia ipsa iustificationis, A. S. »

Il est à remarquer que l'adverbe *proprie*, qui allait devenir si litigieux, ne figurait pas dans la rédaction de Séripando, qui disait absolument, *ibid.* p. 824 et 829 : *tanquam merita excludantur*.

(2) *Ibid.*, c. xi, p. 426.

(3) Voir le brouillon de celui-ci, p. 831-832.

ment obscurs : ... *tum vero quia haec ipsa Dei iustitia... non alia quam bonorum operum ratione fit in homine fons aquae salientis*, etc. A cette construction laborieuse, qui faisait porter tantôt sur les œuvres tantôt sur la *iustitia Dei* l'accent de ces deux phrases, destinées à être corrélatives, succédait, pour le plus grand profit de la clarté, une rédaction plus simple dont les *opera bona iustorum* restaient tout à la fois le seul sujet logique et grammatical.

Quant au fond, la particularité la plus saillante de ce texte consiste en ce que le mérite y est seulement touché *in obliquo*. A peine le mot y figure-t-il dans un complément indirect pour qualifier la nature de la récompense : *merces... operibus et meritis debita* (1). Contrairement au projet du 24 juillet, c'est la promesse de la couronne éternelle réservée à nos œuvres qui est ici au premier plan : d'où l'on remonte au mérite par induction. Moins conforme aux lois de la logique abstraite, cette méthode correspond plus exactement aux modalités de la révélation chrétienne sur ce point : c'est sans doute pourquoi elle devait définitivement prévaloir. Puis cette vérité générale y est appuyée sur l'exemple et la doctrine de saint Paul : on sait que toujours le concile aime rattacher ses définitions à l'enseignement de l'Écriture. Enfin, le chapitre se termine par une sorte d'apologétique du mérite, destinée à montrer que cette notion ne crée pas à l'homme une *propria iustitia* au détriment de la *iustitia Dei*. Car de nos mérites celle-ci reste la cause efficiente : *a iustitia Dei... proveniunt* et la cause formelle : *non alia quam ipsius iustitiae ratione fiunt fons aquae salientis*.

Ce sont donc à peu près les mêmes thèmes que dans le premier projet, mais présentés sous une forme plus doctrinale. L'usage pratique du mérite dans les fins de notre vie morale et la question du désir de la récompense qui manquent ici se retrouvent plus haut, à la fin du chapitre sur l'observation des commandements (2).

Un canon contre les erreurs protestantes couronnait cette exposition.

(1) Ce détail valait d'être noté, puisque H. Rückert, *op. cit.*, p. 237, a pu écrire que « le terme de mérite n'est absolument pas employé dans tout ce chapitre XI », à la différence du canon 21.

(2) Projet du 23 septembre, c. ix, p. 425.

Si quis hominem iustificatum et vivum Christi Jesu membrum effectum dixerit non mereri bonis operibus vitam aeternam, aut bona opera iustorum ita esse dona Dei ut per eius gratiam non sint etiam bona merita, A. S. (1).

La première proposition en est prise littéralement dans le texte de Séripando. Quant à la deuxième, elle ramène une formule augustinienne toujours de mise en la matière et qui, de ce chef, est restée dans la dernière rédaction du décret. Mais elle chasse une phrase complémentaire, qui faisait, à la manière du projet précédent, l'apologétique du mérite. *Nam*, observait Séripando à l'adresse de celui qui nierait le mérite du chrétien justifié, *gratiam Christi extenuat, quam ad hoc non extendit ut membris suis... vim tribuat operandi opera digna vitae aeternae remuneratione* (2). Vue dogmatique non moins simple que profonde, exprimée d'ailleurs ici en termes très heureux, et à laquelle il est regrettable que le rédacteur officiel n'ait pas trouvé le moyen de faire un sort.

Tel est le texte sur lequel les théologiens d'abord, puis les Pères, allaient avoir à délibérer. Sans parler de quelques détails de minime importance, les débats s'ouvrirent sur la question du mérite avant la justification et se concentrèrent vite autour de deux points principaux.

Ce fut d'abord la phrase initiale du chapitre VII, qui, tout en ayant l'air d'exclure seulement le pélagianisme, posait, en réalité, sous cette apparence inoffensive, tout le problème du mérite *de congruo*. Elle se heurta, de ce chef, à de vives et persistantes critiques.

Des deux assertions qu'elle contenait, d'aucuns attaquèrent simplement la première, qui engageait ici le *perpetuus Ecclesiae catholicae consensus*. Véga faisait déjà des réserves à ce sujet dès la séance du 27 septembre (3) ; elles furent reprises par le docteur Navarra (4) et, en assemblée, par l'évêque de Vérone (5). Mais la discussion porta beaucoup plus encore sur la seconde, qui, en écartant le mérite « proprement dit »

(1) *Ibid.*, can. 21, p. 427.

(2) Projet de Séripando, can. 8, p. 833.

(3) Séance du 27 septembre, p. 431.

(4) Opinion émise *extra congregationem*, p. 439.

(5) Séance du 1^{er} octobre, p. 459.

avant la justification, semblait indirectement consacrer l'existence d'un mérite inférieur.

Les dominicains principalement firent opposition à cet adjectif *proprie*, qu'ils estimaient tendancieux. Ainsi, dès le 28 septembre, le portugais Gaspard Rey (*a Regibus*) (1), tandis que son confrère Jérôme d'Azambuja (*ab Oleastro*) demandait que ce mot fût introduit au chapitre vi, dans la formule *nullis nostris meritis*, par symétrie avec le canon 5 (2). Mais l'assaut fut surtout longuement mené par le prieur Jean d'Udine, au nom de saint Paul et aussi des déclarations antérieures du décret sur notre salut dans le Christ, qui signifient, à son dire, *l'exclusio cuiuscumque meriti* (3).

Plusieurs Pères abondèrent dans le sens de ces théologiens. *Non opus est quidquam innuere de merito congrui*, observait prudemment l'évêque de Naxos (4). Celui d'Accia, Robert de Nobili, est encore plus résolument hostile, *cum meritum et debitum ex diametro contradicant gratuito sive gratis dato* (5). D'autres exprimèrent simplement leur *non placet* sans le motiver : ainsi l'évêque de Lanciano et l'abbé Lucien (6). Le 7 octobre, les abbés voulaient seulement adoucir la formule en celle-ci : *quamvis bona fateamur, tamen merita esse negamus* (7). Mais, le lendemain, Jérôme Séripando exprimait sa défaveur en ces termes lapidaires : *Si opera illa aliquo modo sunt merita, gratia aliquando non est gratia* (8).

Cependant la formule contestée trouva des défenseurs. Pour la sauver, Véga proposait cette précision : *proprie merita, quibus gratia debeatur, excludantur* (9), tandis que le mineur Jean du Conseil suggérait plutôt une addition positive : *cum etiam sint utilia et disponant ad iustificationem* (10). Cette dernière suggestion devait être présentée à l'assemblée par le géné-

(1) Séance du 28 septembre, p. 434. Cf. p. 436.

(2) Même séance, p. 434.

(3) Séance du 30 septembre, p. 441-442.

(4) Séance du 1^{er} octobre, p. 452.

(5) Même séance, p. 455.

(6) Voir p. 461 et 473.

(7) Séance du 7 octobre, p. 475.

(8) Séance du 8 octobre, p. 489.

(9) Notes complémentaires aux séances des 27, 28 et 29 septembre, p. 438.

(10) Séance du 27 septembre, p. 432. Cf. p. 439.

ral des Observantins (1). L'évêque de Castellamare eût même souhaité le terme *necessaria* (2), tandis que celui de Céos se fût contenté de dire : *licet faciant ad dispositionem*, et l'archevêque d'Aix : *quamvis plerumque ad iustificationem consequendam disponant et praeparent* (3).

Au lieu de ces palliatifs, le général des Conventuels porta nettement la question sur le terrain théologique et se fit, non sans quelque vivacité, l'interprète de la doctrine reçue dans l'École :

Multi censurarunt particulam illam : « tanquam proprie » etc. Quos ego satis admiror, cum omnes theologi (excepto Gregorio Ariminensi ex Ordine Eremitarum) ponant ista merita impropria, secundum quid, interpretativa, sive (ut uno verbo dicam) merita de congruo, distincta a meritis propriis, veris, gratuitis et de condigno. Ante ergo iustificationem nemo negat ex theologis, ut dixi, bonam ista et merita impropria, licet quicumque excludat ea tanquam merita propria (4).

C'est ainsi que cette petite incise du projet devenait le champ clos sur lequel s'affrontaient, suivant leurs préférences théologiques, partisans et adversaires du mérite *de congruo* (5).

A côté de la discussion sur les œuvres préparatoires à la grâce, où s'opposaient nettement deux écoles rivales, celle que provoqua le dernier chapitre du projet, relatif aux œuvres consécutives à la justification, se déroule dans un ordre un peu dispersé et sans tendances bien définies.

Un petit mouvement d'opinion se produit sur le dossier qu'il

1) Séance du 7 octobre, p. 474.

(2) Séance du 2 octobre, p. 461.

(3) Séance du 1^{er} octobre, p. 447. L'adverbe *plerumque* avait pour but de réserver les cas exceptionnels, comme celui de saint Paul et autres du même ordre.

(4) Séance du 7 octobre, p. 480. En disant qu'il ne connaissait au mérite *de congruo* qu'un seul adversaire, Grégoire de Rimini, *ex Ordine Eremitarum*, l'auteur commettait une certaine simplification historique, mais trahissait sans conteste l'intention de lancer une flèche à Séripano, général du même ordre.

(5) Le canon 5 devait naturellement être traité en conséquence. Voir p. 508. Mais il ne semble pas avoir été l'objet d'observations bien spéciales, sauf de la part du mineur Jean-Baptiste Moncalvius, p. 432, et du docteur séculier Navarra, p. 440, qui en voulaient faire préciser quelques expressions.

convient d'annexer à la question. Jean du Conseil réclame de nouveau le texte de saint Paul, *II Cor.*, IV, 17, qui paraît également s'imposer à l'archevêque d'Aix (1). Au contraire, le texte de saint Jean (IV, 14), sur lequel se terminait le projet, ne semble pas *ad rem* au dominicain Barthélemy Miranda, ainsi que, plus tard, à l'archevêque de Torrès et à l'évêque de Badajoz (2). Mais il est défendu par l'évêque de Bosa, d'après l'usage qu'en ont fait les maîtres (3). A sa place, le mineur Vincent Lunel propose une addition de caractère théologique : *...iustitiae ratione provenientis ex merito Christi* (4). L'évêque de Sinigaglia voudrait qu'on accroche à *vitam aeternam* la formule augustinienne : *in qua coronat in eis Dominus dona sua* (5).

Plus importantes sont les réserves formulées çà et là au sujet de la dernière phrase, qui, sous prétexte de mettre *in tuto* la *iustitia Dei*, en faisait la seule raison formelle de nos mérites : *non alia quam ipsius iustitiae... ratione fiunt (opera bona) in homine fons aquae salientis*. Elle devait déplaire à Lainez, qui voudrait y voir mention de *pacto divino* ou la supprimer (6). Au lieu de la forme exclusive : *non alia... ratione*, le mineur Richard du Mans propose la forme positive : *tum vero quia ipsius iustitiae ratione* (7). Salneron voulait seulement enlever la seconde conjonction *tum vero* (8) : ce qui eût fait de cette proposition une simple annexe de la précédente et prouve que l'auteur ne saisissait pas ou ne goûtait pas la nuance qu'elle exprime à côté d'elle.

Bien que ces observations soient pour la plupart de pure forme, elles dénotent le sentiment obscur que ce texte ne donnait pas satisfaction. Le général des Servites en marque déjà mieux le point vulnérable, quand, au lieu de dire : *a iustitia Dei... proveniunt (opera)*, il propose tout simplement :

(1) Voir p. 432, 439, 448.

(2) Voir p. 432, 451, 467.

(3) Séance du 2 octobre, p. 461.

(4) Séance du 27 septembre, p. 431.

(5) Séance du 2 octobre, p. 463.

(6) Séance du 28 septembre, p. 433.

(7) Notes complémentaires aux séances des 27, 28 et 29 septembre, p. 437.

(8) *Ibid.*, p. 438.

a gratia Dei (1). Dans le même sens, l'évêque de Castellamare trouve que l'expression *non alia ratione quam ipsius iustitiae* a l'air d'exclure le Christ et le don de sa grâce inhérente à notre âme : ce qui revenait à dénoncer ici, non sans raison, une répercussion indéniable du système de la double justice. En conséquence, il suggérait de dire : *non alia ratione quam ipsius iustitiae seu gratiae dependentis a gratia Christi* (2).

Le canon correspondant suscita également quelques légères remarques. Jean du Conseil demande qu'on ajoute un complément à *bona merita*, pour préciser qu'il s'agit de l'homme (3). Le même théologien tenait pour superflus les termes *per eius gratiam*, tandis que d'autres souhaitaient que fût renforcée la mention de la grâce et des mérites du Christ, *ne videamur nude asserere merita nostrorum operum quemadmodum Pelagiani* (4). D'après l'évêque de Syracuse, il eût fallu y introduire le rappel de la promesse divine, comme au chapitre XI, et, au besoin, l'exprimer dans un canon spécial (5). L'archevêque d'Aix le trouvait surchargé de gloses inutiles, voire même nuisibles. Au lieu de ces périphrases méticuleuses, qui, à force d'être circonspectes, finissaient par laisser une impression d'incertitude, il eût aimé cette formule tranchante : *Qui dixerit opera bona iustorum non esse bona merita ipsorum, anathema esto* (6). D'accord avec quelques-uns des consultants, tels que Lainez (7), il demandait qu'on y ajoutât un mot *de merito augmenti gratiae*. Il fut suivi sur ce point par Jérôme Séripando (8).

On verra dans la suite que le nouveau projet fût conçu de manière à faire droit à la plupart de ces menues observations.

En attendant, un débat complémentaire allait s'ouvrir, dont les résultats importaient davantage encore à la question du mérite. Les précédentes discussions avaient révélé des divisions profondes, chez les Pères du concile, sur la justice imputée

(1) Séance du 9 octobre, p. 491.

(2) Séance du 12 octobre, p. 495.

(3) Notes complémentaires aux séances des 27, 28 et 29 septembre, p. 439.

(4) Voir le résumé de Massarelli, p. 509.

(5) Séance du 2 octobre, p. 466.

(6) Séance du 1^{er} octobre, p. 449.

(7) Pour l'opinion de celui-ci, voir p. 438.

(8) Séance du 8 octobre, p. 490.

et la certitude de la grâce. Pour tirer au clair ces deux points, les légats décidèrent de les soumettre à une consultation spéciale des théologiens, qui en délibérèrent du 15 au 26 octobre.

Deux questions précises leur furent posées. La première était relative au problème de la double justice soulevé par Séri-pando (1) : *Utrum iustificatus qui operatus est opera bona ex gratia et auxilio divino... ita ut retinuerit inhaerentem iustitiam... censendus est satisfecisse divinae iustitiae ad meritum et acquisitionem vitae aeternae*. Il s'agissait de savoir quelle est la valeur de la justice que l'homme peut acquérir ici-bas au moyen de la grâce et si elle est par elle-même un titre à la gloire ou s'il faut encore qu'elle soit supplémentée, au dernier moment, par une nouvelle imputation de la justice du Christ. Où l'on voit que le mérite était appelé à servir de pierre de touche pour apprécier le système dit de la double justice. Il devait aussi venir assez naturellement à propos de la seconde question : *Utrum aliquis possit esse certus de sua adeptae gratia secundum praesentem iustitiam* (2). La première touchait au problème théorique du mérite humain ; la seconde, à celui de son appréciation pratique.

Sur ces deux points, les théologiens abondèrent en longues dissertations, dont il suffit de dégager ici les principaux traits qui concernent la question présente. La très grosse majorité se prononça contre la double justice et la plupart trouvèrent un argument direct à cette fin dans le fait du mérite, en montrant que la réalité de celui-ci serait compromise par la théorie nouvelle. Ce raisonnement est très nettement présenté par le premier d'entre eux, le mineur Vincent Lunel :

Dicere iustificatum huiusmodi ante tribunal Christi ad Dei misericordiam et Christi iustitiam rursus confugere oportere est : opera ex gratia huiusmodi facta, ast vere non esse meritoria vitae aeternae, quod catholicorum nemo usque hodie asseruit (3).

A cette argumentation on pouvait objecter que les mérites humains procèdent de la grâce et que la tradition augustinienne

(1) Voir sur ce point l'article *Justification*, col. 2182-2184.

(2) Texte complet des deux questions, p. 523.

(3) Séance du 15 octobre, p. 524. Voir de même Lainez, séance du 26 octobre, p. 615 : « Tollitur re vera meritum ab operibus bonis in caritate factis ».

appliquait ce titre à la gloire elle-même. De fait, cette doctrine fut souvent rappelée par l'un ou l'autre des consultants ; mais l'intérêt réside moins dans cette réminiscence que dans l'usage qu'ils en firent.

Le plus simple était évidemment de dire que la grâce n'empêche pas ici le mérite. C'est ce que rappelle le mineur Clément Thomasinus (1), et l'exemple personnel de saint Paul pouvait être ici invoqué, comme le fait le séculier français Gentian Hervet (2). Le servite Laurent Mazochi a même une très heureuse formule pour rattacher nos mérites à ceux du Christ : *Cuius meritis nostra omnia infirma opera sublevantur ad meritum* (3), tandis que le dominicain Gaspard Rey (*a Regibus*) expose avec raison que, par la grâce, nous sommes greffés sur le Christ et qu'en nos œuvres coule désormais sa sève divine (4).

Mais il était plus subtil de demander à cette doctrine même un argument contre la double justice : ce fut la tactique adoptée par le mineur François Visdomini. Si la vie éternelle est une grâce, c'est, dit-il, qu'elle est bien la couronne de nos seuls mérites, toujours dépendants et imparfaits ; avec une application supplémentaire de la justice du Christ, elle serait une véritable dette. *Aeterna vita nullis operibus promereri potest nisi gratis detur et illa ; si autem supplemto iustitiae daretur, daretur ex debito ; sed gratis datur, quia... ipse peccata condonat, ... ipse donat merita, ... ipse donat praemia* (5).

De toutes façons, il apparaissait que le mérite comporte un titre réel à la gloire : Grégoire Perfectus pouvait dire avec raison que tout le monde était d'accord là-dessus et Laurent Mazochi que le fait était pour tous une prémisse certaine : *supponitur tamquam certum* (6). Cependant les tendances étaient différentes quand il s'agissait d'en préciser la valeur. Tandis que quelques-uns, tel le dominicain Barthélemy Miranda, se contentaient de dire : *vere meremur* (7), d'autres avaient des

(1) Séance du 19 octobre, p. 565.

(2) Séance du 20 octobre, p. 568.

(3) Séance du 21 octobre, p. 582.

(4) Séance du 22 octobre, p. 596. Ainsi également Lainez, p. 619.

(5) Séance du 15 octobre, p. 533-534.

(6) Voir p. 580 et 584.

(7) Séance du 18 octobre, p. 551.

formules plus acentuées, comme celle-ci du carme Vincent de Léon : *iustificatis magno iure debetur vita aeterna* (1). Quelques augustins eux-mêmes adoptaient ce langage, tel Grégoire Perfectus, et cela même en tenant compte du pacte divin précédemment rappelé par le mineur Jérôme Lombardelli (2). *Non solum ratione pacti*, affirmait Grégoire, *sed ratione aequivalentis quod Deo damus debentur nobis caelum, vita beata, Deus* (3).

Aussi la formule *de condigno* devait-elle naturellement venir au terme de ces prémisses. On la trouve chez le dominicain Jérôme d'Azambuja (4). Il est vrai qu'elle est expressément combattue par le séculier espagnol André Navarra, qui aboutit pour son compte à cet ingénieux concordisme : *Et ideo, si placet, loquendum ut plures, sentiendum ut pauci, et dicamus opera facta ex caritate esse de condigno meritoria gratiae et gloriae ad sensum praedictum ex divino pacto et ordinatione* (5). D'autres, s'inspirant du langage de saint Thomas, ne voulaient admettre qu'un mérite *secundum quid* : ainsi le servite Laurent Māzochi (6), après le séculier espagnol Antoine Solisio (7), et cette position leur paraissait favoriser la théorie de la double justice à laquelle ils étaient gagnés par ailleurs. Telle est aussi l'argumentation longuement développée par l'augustin Etienne de Sestino, dont la formule suivante résume assez bien la pensée : *Principalis causa meritorum iustorum est favor, acceptatio et divina complacentia, quoniam nullum meritum hominis iusti est tantum vel tam grande bonum quantum est vita aeterna* (8).

A quoi Lainez répondait, d'une manière assez topique, qu'il ne s'agit pas de disserter sur la chimère d'un mérite absolu que nous imaginerions, mais sur la réalité du mérite que la révélation divine nous promet (9).

(1) Séance du 15 octobre, p. 528. Cf. p. 544, où le mineur Philippe Brascud dit également : « Vita aeterna ei debetur operibus suis. »

(2) Séance du 19 octobre, p. 555.

(3) Séance du 21 octobre, p. 578.

(4) Séance du 16 octobre, p. 546.

(5) Séance du 19 octobre, p. 557.

(6) Séance du 21 octobre, p. 584.

(7) Séance du 20 octobre, p. 576.

(8) Séance du 25 octobre, p. 610.

(9) Séance du 26 octobre, p. 624.

Ces discussions spéculatives sur la valeur du mérite en soi s'accompagnaient çà et là de considérations sur l'état que chacun peut en faire pour ce qui le concerne personnellement.

Les pessimistes ne manquaient pas, même chez les adversaires de la double justice, qui insistaient plutôt sur la défiance et l'humilité qui nous conviennent. Ainsi Jean du Conseil, qui se réclame surtout de saint Augustin (1). Mais les partisans de la justice imputée se complaisaient naturellement plus encore à développer ce thème. Grégoire Perfectus évoque le *minus habens* du festin du Balthazar (2) ; Etienne de Sestino pose cet axiome, au nom de l'expérience : *Nullus viator quantumcumque iustus perfectionem iustitiae in se habuit prout viatoris status exigit* (3). Aurelius Philippus renvoie ses contradicteurs à l'heure de la mort :

Il tales expectandi sunt in hora mortis, in qua pro certo habeo quod non dicent : Quia ieiunavi, eleemosynas dedi, satisfeci etc., ideo da mihi mercedum ; sed spero quod potius clamabunt cum Davide : « Misereri mei Deus » (4).

Mais la confiance eut aussi ses représentants. Personne ne fit entendre la note optimiste avec plus de naïve énergie que le mineur Louis Vitriarius de Vérone, qui imagine, au dernier jour, ce dialogue entre Dieu et le chrétien fidèle :

Interroget illum Deus et dicat : Quid petis ? At ille : Peto vitam aeternam. Quare ? Quia teneris illam mihi dare. Qua lege ? Tua... Et ego perseveravi usque in finem... ; ideo teneris mihi dare vitam aeternam... Non possum timere, cum sim securus de tua promissione (5).

Entre les deux thèses adverses la conciliation était facile. Tout dépend, en effet, de la manière dont on envisage nos œuvres : en soi, elles sont insuffisantes et médiocres ; mais elles prennent une suffisante valeur quand on regarde à la

(1) Séance du 16 octobre, p. 545-546.

(2) Séance du 21 octobre, p. 580.

(3) Séance du 25 octobre, p. 607.

(4) Séance du 19 octobre, p. 564.

(5) Séance du 20 octobre, p. 569. Le sens et la date de cette déclaration ne laissent pas douter qu'elle n'entende être une réponse du tac au tac à celle de Philippus.

grâce qui les a produites. Cette distinction fut souvent présentée, en particulier par le mineur Richard du Mans (1), et le carme Nicolas Taborel (2), Lainez surtout y insista longuement (3), pour expliquer par là les formules d'humilité familières aux saints.

Au total, dans tout son fond essentiel, la doctrine catholique du mérite planait au-dessus de ces opinions d'école, qui cherchaient toutes à s'en réclamer. Il est certain cependant que l'opposition déterminée de la grosse majorité des consultants au système de la double justice devait avoir pour résultat d'accentuer le réalisme surnaturel qui est le fruit de la justification.

Pour mémoire, quelques conceptions extrêmes furent rappelées au cours des débats : celle de Durand de Saint-Pourçain, qui tenait *posse de Dei potentia absoluta mereri sine gratia inhaerente* (4), et cette autre, tout inverse, que présentait ainsi Lainez : *Non puto verum quod loquendo de Dei potentia absoluta non possit non praemiare iustum* (5). Mais, la part ainsi faite à la probabilité spéculative du nominalisme, il apparaissait normal à tous que le mérite suppose la grâce inhérente à l'âme et, réciproquement, que la présence de celle-ci fonde la pleine vérité de celui-là. Encore est-il qu'on pouvait appuyer plus ou moins fort sur cette réalité du mérite, et les défenseurs de la double justice avaient beau jeu de rappeler, au nom de la meilleure tradition, soit les conditions théoriques auxquelles il reste soumis, soit les imperfections et limites pratiques dont il s'accompagne.

Ces poussées diverses, où l'on retrouve toutes les vieilles tendances de l'École, se compensaient, en réalité, l'une l'autre. Elles devaient faire sentir aux dirigeants du concile la nécessité de suivre une *via media*, où serait combiné ce que chacune contenait de vrai. C'est dans ce sens que fut élaboré le nouveau projet, qui porte visiblement la trace de ces délibérations.

(1) Séance du 15 octobre, p. 536.

(2) Séance du 26 octobre, p. 629.

(3) Même séance, p. 619-620.

(4) Réponse du séculier espagnol François Herrera, à la séance du 23 octobre, p. 600.

(5) Séance du 26 octobre, p. 624.

mais manifeste plus encore l'intention de n'en retenir que les résultats bien acquis.

III

Dù comme le précédent à la collaboration du cardinal Cervino et de Jérôme Séripano, ce troisième projet marque un pas avant à peu près définitif vers la forme du décret actuel. Si le projet du 23 septembre en présente l'esquisse, celui du 5 novembre, surtout pour ce qui regarde la question du mérite proprement dit, en est déjà le portrait, auquel ne viendront plus s'ajouter que de légères retouches.

C'est sur le point secondaire des œuvres préparatoires à la justification que les changements sont le moins sensibles entre les deux projets.

Le chapitre VII du précédent est maintenu à peu près tel quel dans celui-ci (1), sauf que le *perpetuus Ecclesiae consensus* y est affirmé en principe sans aucune application particulière ; que la gratuité de la foi et sa place à la source de nos mérites y sont directement énoncées tout aussitôt, au lieu de venir ensuite sous la forme d'une incise purement accidentelle ; que, pour qualifier la valeur des œuvres qu'elle inspire ou qui la précèdent, l'adverbe *proprie* a disparu, cependant que leur rôle préparatoire est affirmé comme nécessaire. De telle sorte qu'on aboutit en gros à la formule suivante : *Omnia fidem praece-dentia..., quamquam ad iustificationem necessaria et disponen-tia,... tamquam merita quibus gratia debeatur ab ipsa iustifi-catione excludantur*, où l'on devine la volonté de satisfaire à toutes les suggestions proposées au cours des débats antérieurs. Cependant la suppression du *proprie* était jusqu'à un certain point compensée par la phrase relative : *quibus gratia debeatur*, resté elle-même de l'ancien canon 5, qui, de ce chef, se trouvait sans emploi et donc entièrement écarté.

Sur la question du mérite consécutif à la grâce, la transformation était beaucoup plus complète (2).

En tête du nouveau chapitre — qui, par suite de certains dédoublements, portait le n° XVI au lieu de XI — figurent

(1) Texte du 5 novembre, c. VII, p. 636.

(2) *Ibid.*, c. XVI, p. 639-640.

trois citations de saint Paul : *I Cor.*, XV, 58 ; *Hebr.*, VI, 10 ; X, 35, destinées à promouvoir l'estime des bonnes œuvres et la confiance en leur valeur. Suit, à peu près intacte, la première moitié du texte du 23 septembre sur le double aspect de la vie éternelle et l'exemple personnel de l'Apôtre qui sert à en accréditer le caractère de juste rétribution. Une petite formule nouvelle faisait le raccord logique entre ces deux morceaux, en rapprochant côte à côte le rôle également nécessaire de l'œuvre humaine et de la confiance en Dieu : *Atque ideo bene operantibus et in Deo sperantibus proponenda est vita aeterna, etc.*

A ce fragment retenu du texte antérieur s'ajoute un paragraphe entièrement neuf sur le fondement dogmatique du mérite. Il débute par l'affirmation de la présence active du Christ dans l'âme régénérée : *Cum enim ille ipse Christus Jesus tamquam caput in membra et tamquam vitis in palmites in ipsos iustificatos iugiter virtutem influat.* Puis il rappelle incidemment que cette influence enveloppe tous nos actes et qu'elle est indispensable pour qu'ils soient méritoires : *Quae virtus bona eorum opera semper antecedit, comitatur et subsequitur, et sine qua nullo pacto Deo grata et meritoria esse possent.* D'où il suit que sont réunies toutes les conditions voulues pour le mérite :

Nihil ipsis iustificatis amplius deesse dicendum est quominus plene (dummodo eo caritatis affectu qui in huius vitae mortalis cursu requiritur operati fuerint) divinae legi satisfacisse ac, veluti undique divina gratia irrorati, aeternam vitam promeruisse censantur.

Comme preuve suivait aussitôt, mais accru de sa première partie, le texte de saint Jean (IV, 13-14) qui terminait le projet du 23 septembre. La phrase déjà connue : *Ita neque propria nostra iustitia tamquam ex nobis propria statuitur neque ignoratur aut repudiatur iustitia Dei,* mais amputée des longues surcharges qui l'obscurcissaient sous prétexte de l'expliquer, terminait ce nouveau développement.

Dans ce texte, le rappel de la sainteté intérieure du chrétien, avec cette double conséquence qu'elle nous permet de « satisfaire pleinement à la loi divine » et de « mériter la vie éternelle », était un fruit évident des délibérations où s'était débat-

tue la question de la double justice et de l'opposition générale qui s'y était manifestée contre celle-ci. Les rédacteurs du décret s'étaient appliqués à recueillir les conclusions de la majorité, sans pourtant choquer les opposants par des formules aux arêtes trop vives. Il suffit d'ailleurs de se reporter au texte actuel pour s'apercevoir que, non seulement l'architecture générale en est la même, mais que la rédaction coïncide à quelques petits détails près.

Si les formules définitives ne sont encore ici qu'approchées, elles sont obtenues du premier coup pour le paragraphe suivant : *Quamvis enim bonis operibus in sacris litteris usque adeo tribuatur*, etc. Il a pour but de préciser l'attitude pratique du chrétien en matière de mérite, attitude qui unit au sentiment d'une légitime confiance en nos œuvres une disposition d'humilité motivée par leur origine surnaturelle et par le sentiment de leurs trop réelles imperfections. Les tenants de la double justice pouvaient trouver ici satisfaction à leurs scrupules religieux, sans que fussent autorisées les conclusions théoriques qu'ils prétendaient en déduire.

Quant au canon correspondant, devenu le 30^{me} dans la nouvelle numération, il restait exactement rédigé dans les mêmes termes, sauf que le caractère surnaturel des œuvres méritoires y était explicitement rappelé par cette phrase : ... *bonis operibus quae ab eo (homine) per Dei gratiam et Christi meritum proficiscuntur* (1).

Soumis à l'assemblée le 5 novembre, le nouveau projet était mis en discussion dès le 9.

Le point le plus saillant du débat sur les œuvres préparatoires à la justification fut un retour offensif en faveur de l'adverbe *proprie*, que le projet avait écarté comme litigieux. Non seulement ce terme répondait aux convictions personnelles de plusieurs Pères, mais il semblait appelé par la logique du contexte, où l'on avait inséré ces mots tirés de l'ancien canon 5 : *tamquam merita quibus gratia debeatur... excludantur*. Aussi l'évêque de Badajoz insinuait-il qu'on pourrait avantageusement supprimer ceux-ci (2). La plupart demandaient, au contraire, le rétablissement de celui-là : ainsi les évêques de Bosa et de

(1) Texte complet, p. 641.

(2) Séance du 13 novembre, p. 649.

Saluzzo (1). Un bon nombre se prononcèrent expressément en faveur du mérite *de congruo* : ainsi les évêques de Castellamare, des Canaries, de Clermont, de Bertinoro, de Porto, et Claude Le Jay, procureur de l'évêque d'Augsbourg (2). Tant et si bien que l'adverbe fut rétabli dans le texte remanié du 10 décembre, où le complément : *quibus gratia debeat* était d'ailleurs conservé (3). Seul l'évêque de Saluzzo émit quelques réserves sur le *perpetuus Ecclesiae consensus*, qu'il proposait de remplacer par *communis* ou d'omettre tout-à-fait.

Quant au chapitre des œuvres postérieures à la justification, le fond et la forme en furent tout spécialement loués par l'évêque d'Aquin (4). Beaucoup durent penser de même, puisqu'il n'y fut guère proposé que des amendements destinés à en marquer mieux encore la tendance. Le général des Conventuels parlait incidemment d'un mérite *de condigno* (5) et l'évêque de Porto souhaitait l'introduction de cette formule dans le texte (6). A la phrase : *vitam aeternam promeruisse censeantur*, qui n'indiquait tout au plus qu'une possibilité, le cardinal de Jaën et l'évêque de Calahorra demandaient que fût ajouté le verbe *consequi*, qui poserait plus nettement le fait (7). Dans le texte de l'Épître aux Romains qui terminait le chapitre, deux Pères, savoir l'évêque de Bitonto et Claude Le Jay, eussent voulu remplacer *secundum opera eorum* par la formule plus accusée : *secundum meritum* (8).

Pour accentuer davantage encore, dans la deuxième partie, le devoir de l'humilité qui s'impose au chrétien, l'évêque de Vérone indiquait de rappeler la parole classique du Christ, dans saint Luc, VII, 10 : *Servi inutiles sumus* (9). Celui de Sinigaglia devait nourrir des préoccupations analogues quand il observait : *In ultimo capite debet misericordia Dei magis extolli* (10).

(1) Voir p. 646 et 679.

(2) Voir p. 646, 655, 657, 658 et 677.

(3) Texte du 10 décembre, p. 696.

(4) Séance du 13 novembre, p. 649.

(5) Séance du 26 novembre, p. 662.

(6) Séance du 29 novembre, p. 677.

(7) Voir p. 642 et 653.

(8) Voir p. 648 et 658.

(9) Séance du 10 novembre, p. 645.

(10) Séance du 18 novembre, p. 650.

Comme suite aux consultations des théologiens, il fut naturellement beaucoup question de la double justice au cours de ces débats. Elle semble avoir eu les sympathies de l'évêque de Salpe, qui s'efforça de montrer comment elle ne compromet pas le mérite (1). Mais la plupart des Pères se déclarèrent hostiles et beaucoup demandèrent que le concile en exprimât plus formellement le désaveu. Ainsi les évêques de Naxos, de Torrès, de Castellamare, de Fano (2). D'aucuns proposaient un canon spécial à cette fin (3) ou du moins une addition dans ce sens au canon 30 (4).

Fidèle à ses convictions, Jérôme Séripano intervint par un long plaidoyer en faveur de son système (5). Il en tirait comme conclusion pratique, au sujet du mérite, l'idée de compléter la formule affirmative : *satisfecisse ...ac promeruisse... censeantur* par cette autre, destinée à rassurer les âmes moins confiantes : *Qui tanto caritatis affectu sciunt se non esse operatos vel de eo dubitant paenitentiam agant et Dei misericordiam invocent per merita passionis Christi*. Inversement, il lui paraissait bon de contrebalancer la dernière phrase de la deuxième partie, qui évoque devant les consciences la perspective toujours redoutable du jugement divin, en y ajoutant : *ut in ea cogitatione ad Dei misericordiam per merita Christi cum dolore paenitentiae confugiat* (6). Ces deux amendements furent retenus en vue d'un examen ultérieur.

Le canon 30 ne fut l'objet que de remarques peu nombreuses et peu importantes, destinées, dans l'esprit de leurs auteurs, à le mettre d'accord avec les modifications qu'ils proposaient au contenu du chapitre. C'est ainsi que beaucoup auraient aimé qu'on y écartât expressément la justice imputée, quelques autres que le verbe *mereri* y fût également accompagné de *consequi* (7).

(1) Séance du 18 novembre, p. 651.

(2) Voir p. 643, 644, 647, 651.

(3) Ainsi l'évêque de Badajoz, p. 649.

(4) Vœu exprimé par l'évêque de Vérone, p. 645.

(5) Séance du 26 et du 27 novembre, p. 666-675.

(6) *Ibid.*, p. 672.

(7) Voir p. 684.

IV

Avec le texte du 5 novembre, le décret conciliaire, en ce qui concerne le mérite, touchait presque à sa fin. L'assemblée allait, au cours de ces dernières semaines, le reprendre morceau par morceau et l'amener rapidement à son état actuel.

Une consultation spéciale fut tout d'abord consacrée aux deux amendements où Sérripando essayait de sauver l'âme religieuse, sinon les principes théoriques, du système qui lui était cher. Un troisième du même ordre, et sans doute de la même source, y était adjoint, qui proposait d'ajouter, après les mots : *tamquam vitis in palmitem (Christus) virtutem influat*, ces autres destinés à en amortir le réalisme : *ipsisque merita sua condonet* (1).

La discussion eut lieu à l'assemblée du 6 décembre : elle fut défavorable à Sérripando. Son premier amendement recueillit sept suffrages, le second un seul, le troisième quatre ; trois Pères s'en remirent aux présidents : tous les autres furent contraires (2).

Chemin faisant, l'évêque de Castellamare et celui des Canaries avaient de nouveau réclamé en faveur du mérite *de congruo* ; celui de Badajoz proposait de supprimer, au cours du chapitre xvi, la parenthèse : *dummodo eo caritatis affectu operatus fuerit*. Le résumé de cette séance est d'ailleurs extrêmement laconique et ne donne guère que les votes, sans rien dire des motifs qui purent être invoqués à l'appui (3).

A partir de ce moment, pour maintenir la discussion sur un terrain de plus en plus précis, le concile examinait les chapitres l'un après l'autre ou par groupes homogènes. Celui des œuvres préparatoires à la justification eut son tour à l'assemblée du 10 décembre.

Le texte en était un peu modifié en ce qui concerne la manière d'exprimer le rôle de la foi et des œuvres : *Gratis iustificari ideo dicamur quia fides ipsa et opera omnia fidem praecedentia, immo ea quoque quae post illuminationem Spiritus Sancti, quamquam ad iustificationem disponentia, cum fide*

(1) Texte p. 687.

(2) Voir p. 691.

(3) Voir p. 689-690.

aliqua fiunt, tamquam proprie merita quibus gratia debeatur ab ipsa iustificatione excludantur (1). Où l'on remarquera que la foi et les œuvres y sont mises sur le même pied de valeur. De celles-ci on ne dit plus qu'elles sont *necessaria*, comme dans le texte du 5 novembre, mais seulement *ad iustificationem disponentia*. Pour qualifier cette « disposition », on reprend d'ailleurs, dans le projet du 27 septembre, l'adverbe *proprie* que celui du 5 novembre supprimait.

Ces deux modifications furent précisément l'objet d'assez nombreuses critiques. Le cardinal de Jaën réclamait le rétablissement du *necessaria*, suivi par les évêques de Castellamare et de Lanciano (2), tandis que d'autres s'opposaient à celui de *proprie* : ainsi les évêques de Lanciano, de Badajoz, de Minori et le général des Servites (3). Il est vrai que l'ensemble des Pères se déclarait satisfait ; mais on voit que l'accord n'était pas encore absolu sur les détails depuis longtemps en litige.

Deux Pères, les évêques de Saluzzo et de Minori, avaient cru devoir attirer à nouveau l'attention de l'assemblée sur l'expression : *perpetuus Ecclesiae consensus* et suggéré que *communis* serait sans doute meilleur (4). Ce point, comme étant sans doute le plus facile, fut remis le premier en discussion et, le 17 décembre, le concile décidait, non sans avoir encore essayé un amendement de l'évêque de Porto, de maintenir le texte tel quel (5).

Le reste du chapitre VII suscita de longues controverses sur la nature et le rôle de la foi justificante, qui n'intéressent pas le présent sujet. Sur le point précis de la valeur de cette préparation humaine, les mêmes divisions que précédemment se firent jour à la séance du 22 décembre. Au lieu de *excluduntur*, l'archevêque d'Armagh eût voulu qu'on dise : (*non*) *proprie merentur*. Mais c'est l'évêque de Bitonto, Cornelio Musso, qui trouva le joint en proposant la formule : *Gratis ideo iustificari dicamur quia nihil eorum quae iustificationem praecedunt, vel fides, vel opera, ipsam iustificationis gratiam merentur*. Elle recueillit aussitôt l'approbation générale. Les

(1) Séance du 6 décembre, p. 696.

(2) Voir p. 696 et 699.

(3) Voir p. 699.

(4) *Ibid.*

(5) Séance du 17 décembre, p. 724.

deux généraux des Conventuels et des Augustins lui donnèrent également leur *placet*, en ajoutant ces mots qui énoncent plutôt une explication qu'une réserve : *Placet, si non destruitur meritum de congruo*. Ainsi pouvait-on se croire arrivé au bout et le secrétaire Massarelli notait avec soulagement : *Sic conclusum est ut verba illa in decreto ponantur et ex consequenti 7. caput pro expedito habetur* (1).

Cependant, le 8 janvier, un petit essai de modification était encore envisagé. Les tenants du mérite *de congruo* avaient dû manifester des inquiétudes et c'est pour leur donner tous apaisements que le concile eut à se prononcer sur une formule ainsi conçue : *Nihil eorum quae iustificationem praecedunt... ipsam iustificationis gratiam secundum debitum reddendam meretur*. En ajoutant les trois mots *secundum debitum reddendam* le concile était invité à marquer *ex professo* qu'il n'entendait écarter que le mérite strict. Cette précaution sembla superflue. *Et conclusum est quod nihil addatur*, note le secrétaire sans autres explications sur les débats, *cum satis intelligatur meritum de congruo*. Mais, pour mieux accentuer cette nuance, il fut décidé qu'au lieu du *meretur* on écrirait le verbe *promeretur*, qui répond plus exactement au mérite *de condigno* (2).

Ainsi le chapitre — qui, par suite d'un renversement, était devenu, dans l'intervalle, le chapitre VIII — était définitivement établi.

Il restait à faire le même travail pour la question du mérite proprement dit. Le nouveau texte fut soumis à l'assemblée le 14 décembre (3). Seule la partie centrale comportait quelques modifications à la suite des vœux précédemment émis.

Pour plus de concision, et peut-être aussi pour ménager le pessimisme de Séripando, on ne disait plus, par allusion à *II Tim.*, IV, 7-8 : *illa perfectae et consummatae iustitiae-corona*, mais simplement : *illa corona iustitiae*. Un peu plus loin, la phrase sur les conditions de l'œuvre méritoire était plus sérieusement remaniée.

(1) Séance du 22 décembre, p. 737.

(2) Séance du 8 janvier, p. 763-764.

(3) Voir p. 709-710.

TEXTE DU 5 NOVEMBRE :

Nihil ipsis iustificatis amplius deesse dicendum est quominus plene (dummodo eo caritatis affectu qui in huius vitae mortalis cursu requiritur operati fuerint) divinae legi satisfacisse ac, velut undique divina gratia irrorati, aeternam vitam promeruisse censeantur.

TEXTE DU 14 DÉCEMBRE :

Nihil ipsis iustificatis amplius deesse dicendum est quominus plene, *quoad illa opera quae eo caritatis affectu operati fuerint quem divina benignitas requirit*, divinae legi satisfacisse ac, velut undique divina gratia irrorati, aeternam vitam suo tempore (*nisi a gratia ceciderint*) consequendam promeruisse censeantur.

Des deux remaniements que révèle la comparaison de ces textes, le premier était fait, semble-t-il, uniquement de *meliori bono*, pour préciser qu'il s'agissait des œuvres faites en esprit de charité et non pas nécessairement d'une charité s'étendant à la vie tout entière, l'exigence de cette condition étant, d'une part, adoucie par la mention de la *divina benignitas*, mais élevée, de l'autre, au rang de la loi générale par la suppression de la clause : *in huius vitae mortalis cursu*. La deuxième était destinée à satisfaire aux *desiderata* formulés par certains Pères, qui voulaient souligner que le mérite ne vaut pas seulement pour la vie éternelle dans l'abstrait, mais comporte, le moment venu, un droit concret à la jouissance effective de celle-ci.

Plus importante et plus significative était l'addition faite à la phrase finale de cette deuxième partie. Au lieu de dire sèchement : *Ita neque propria nostra iustitia statuitur... neque ignoratur aut repudiatur iustitia Dei*, suivait une proposition justificative de cet énoncé : *Una enim est iustitia Dei et nostra per Christum Jesum qua iustificamur, Dei quia a Deo, nostra quia in nobis, Christi quia per Christum*. Formule encore gauche et compliquée, mais où l'on devine la volonté d'atteindre le système de la double justice. Le suprême effort tenté en sa faveur par Séripando n'aboutissait qu'à faire consacrer plus nettement sa ruine.

Ici encore, la plupart des Pères exprimèrent leur pleine satisfaction à l'endroit du texte ainsi remanié ; mais il y eut aussi quelques critiques. Le passage sur la charité requise pour les bonnes œuvres parut excessif au cardinal de Jaën, *quia*

tantillum gratiae sufficit ad vitam aeternam, et ses réserves rallièrent beaucoup de suffrages. Dans la même phrase, l'évêque de Castellamare trouvait trop vague le complément *quem divina benignitas requirit*, qui pouvait avoir l'air de demander l'impossible. L'évêque de Lanciano ne voulait pas qu'on parlât de « pleine » satisfaction.

Un plus grand nombre d'observations portèrent sur la phrase ajoutée : *Una est iustitia*. L'évêque de Feltre en demandait la suppression. Beaucoup la trouvaient obscure et c'est sans doute pourquoi le général des Prêcheurs proposait des rallonges théologiques en vue de l'expliquer. A son sens, on devait écrire : *Una est iustitia qua iustificamur*, puis : *Dei quia a Deo iustificante, Christi quia a Christo merente*. D'autres la jugeaient trop peu explicite contre la justice imputée. *Explicitetur iustitia inhaerens*, demandait l'évêque de Saint-Marc, et c'est sans doute dans le même sens que l'évêque de Vaison eût voulu dire : *in nobis per Christum donatur*. Incidemment, d'aucuns avaient exprimé le vœu que les textes de saint Paul fussent cités au complet (1).

Bonne note fut prise de ces diverses remarques (2) ; mais l'examen n'en eut lieu qu'à la séance du 2 janvier. De la première phrase contestée l'évêque de Bitonto proposa la rédaction qui suit : ... *Quominus plene ipsis bonis operibus quae in Deo sunt facta divinam legem pro humana fragilitate observasse atque ideo vitam aeternam suo etiam tempore (si tamen in Dei gratia decesserint) consequendam vere promeruisse censeantur* (3). La modification la plus saillante était peut-être l'introduction de l'adverbe *vere* à côté du verbe *promeruisse*, ce qui tendait à souligner davantage la réalité du mérite : elle ne semble pas avoir attiré la moindre observation. Mais le complément *pro humana fragilitate* déplut à plusieurs. L'évêque de Minori proposa : *pro huius vitae statu*, en même temps qu'il demandait le retour au verbe *satisfecisse* au lieu de *observasse*. Cette double suggestion fut agréée à la séance du 5 ; mais le concile n'accéda pas au désir de l'archevêque d'Armagh, suivi par l'évêque de Bosa, qui souhaitait qu'on revint à la

(1) Séance du 14 décembre, p. 711-712.

(2) Voir p. 722.

(3) Séance du 2 janvier, p. 753.

formule du 14 décembre : *eo cordis affectu quem Deus requirit* (1).

A la même séance, le cardinal de Sainte-Croix donna lecture de la seconde phrase du projet, dûment remaniée en ces termes : *Quae enim iustitia nostra dicitur, quia per eam nobis inhaerentem iustificamur, illa eadem Dei est quia a Deo nobis infunditur per Christi meritum*. L'archevêque d'Armagh proposa un texte plus apparenté au projet du 14 décembre : *Una est enim iustitia, qua per Jesum Christum formaliter iusti efficimur, quae Dei et nostra dicitur : Dei quidem, quia eam impartiendo iustos nos facit ; nostra vero, quia in nobis est Christi merito nobis donata*. Mais cette proposition ne fut pas admise, non plus que celles qui tendaient à introduire, après *iustitia*, les termes *divina misericordia communicata* et à doubler le verbe *infunditur* du verbe *donatur*. Il convenait que le dernier mot restât au cardinal Cervino, qui avait tant fait pour mettre sur pied ces projets successifs.

Dans l'intervalle, s'était achevée l'élaboration du canon correspondant, qui passait du n° 30 au n° 32. Le texte qui en fut présenté à la séance du 15 décembre était littéralement celui que nous avons aujourd'hui (2). Il se distinguait du précédent par le fait que l'ordre des deux propositions dont il se compose était renversé, de manière à obtenir une ordonnance plus logique, et que les divers objets du mérite y étaient exprimés en détail. Quelques Pères émirent l'avis que ces additions étaient superflues : après *vitam aeternam*, les mots *ipsius vitae aeternae consecutionem* et *gloriae augmentum* leur semblaient faire double emploi (3). Ils ne furent pas suivis et le canon fut repris sans le moindre changement à la séance du 9 janvier (4).

Tout était prêt pour la séance de promulgation. Elle eut lieu, avec la pompe liturgique d'usage, le 13 janvier (5). C'est là que la doctrine catholique du mérite, après ces longs travaux d'approche, allait enfin recevoir, au terme du décret sur la justification, la forme précise et l'expression solennelle que

(1) Séance du 5 janvier, p. 758.

(2) Séance du 15 décembre, p. 716.

(3) Voir p. 723.

(4) Voir p. 778.

(5) Aperçu de la cérémonie à l'art. *Justification*, col. 2171-2172.

l'Eglise avait voulu lui donner. Est-il besoin de dire que la connaissance de cette élaboration minutieuse, où l'historien a la bonne fortune de saisir comme en une sorte de confluent l'action de tous les courants doctrinaux qui ont traversé l'opinion théologique en la matière, n'importe pas moins au théologien pour l'interprétation correcte du texte définitif qui en est sorti ?

Jean RIVIÈRE.

NOTES ET COMMUNICATIONS

Le problème de l'authenticité des lettres attribuées à saint Germain de Paris.

On sait que l'opinion communément reçue au sujet des lettres éditées par Martène, puis à nouveau par Migne (P. L., t. LXXII, col. 89-98) sous le titre d'*Expositio brevis antiquæ liturgiæ Gallicanæ in duas epistolas digesta*, est qu'elles sont l'œuvre authentique de saint Germain, évêque de Paris, et qu'elles représentent ainsi la liturgie observée dans l'église de Paris au VII^e siècle.

Cependant, dès 1909, E. Bishop avait émis un doute sur cette authenticité et demandé, comme le fait remarquer dom Wilmart (art. *Germain de Paris*, dans le *Dictionnaire d'archéologie chrétienne* de dom Cabrol, t. VI, col. 1100), qu'on examinât, à la lumière du *De ecclesiasticis officiis*, d'Isidore de Séville, les lettres attribuées alors unanimement à saint Germain (*The liturgical Homilies of Narsai*, Cambridge, 1909, p. 89). Mgr Duchesne, dans la dernière édition française des *Origines du culte chrétien*, admet la possibilité de l'inauthenticité. « Cependant, écrit-il, si elle [l'attribution des deux lettres à saint Germain] venait à être écartée, il n'en résulterait rien contre la valeur du document considéré comme expression du rituel gallican. Qu'il soit sorti de la plume de saint Germain ou d'un autre clerc mérovingien, cela n'a aucune importance pour l'usage que l'on en fait ici » ; *Origines du culte chrétien*, Paris, 1921, p. 163.

Telle était aussi vers la même époque la pensée de Mgr Batiffol exprimée dans son étude intitulée : *L'Expositio liturgiæ Gallicanæ attribuée à saint Germain de Paris (Etudes de liturgie et d'archéologie chrétienne)*, p. 245-290). Comme Franz (*Die Messe im Deutschen Mittelalter*, p. 340), Mgr Batiffol (p. 290) estimait que l'auteur des lettres ne devait rien à Isidore.

Dom Wilmart reprenait toutefois, dans son article cité ci-dessus, l'étude des rapports des lettres avec le *De ecclesiasticis officiis* et établissait que, tout compté, le parallélisme s'étend sur six textes ou groupes de textes (*art. cité*, col. 1100-1102).

C'est surtout la deuxième lettre, à propos des antiennes, qui lui fournit la preuve de la dépendance du Pseudo-Germain par rapport à Isidore.

On peut ajouter à l'argument exposé par dom Wilmart un autre, lui aussi péremptoire, contre l'authenticité des lettres, en établissant leur dépendance sur un point par rapport à saint Grégoire. Voici les deux textes parallèles :

Quis enim fidelium habere dubium possit, in ipsa immo latinis hora ad sacerdotis vocem caelos aperiri, in illo Jesu Christi mysterio angelorum choros adesse, summis ima sociari, terrena caelestibus jungi, unumque ex visibilibus atque invisibilitus fieri (Grégoire le Grand, *Dialogues*, lib. IV, cap. LVII dans P. L., t. 77, col. 427) ?

quia tunc caelestia terrenis miscentur, et ad orationem sacerdotis caeli aperiuntur.

(*Expositio brevis*, P. L., t. LXXII, col. 94.

L'auteur de l'*Expositio brevis* dépend, on le voit, de saint Grégoire. Il suffit de comparer les mots de ce dernier (*summ... jungi et ad sacerdotis vocem caelos aperiri*) avec les expressions du Pseudo-Germain (*quia tunc... aperiuntur*).

Saint Grégoire ayant écrit ses *Dialogues* vers 593 et saint Germain étant mort en 576, il faut conclure que les deux lettres liturgiques qui passent pour être l'œuvre de saint Germain de Paris ne sont pas de lui ; elles sont postérieures et à saint Grégoire et à Isidore de Séville.

A. GAUDEL.

CHRONIQUE D'HISTOIRE MODERNE

1. — Sur la ligue conclue contre les Turcs, en 1455, par Venise, Milan, Florence, le roi de Naples et Rome nous avons de bonnes pages, mais un peu rapides, dans l'*Histoire des papes* de Pastor. M. Soranzo a savamment débrouillé ses origines d'après de nombreuses pièces d'archives, surtout italiennes (1) ; seules les archives vaticanes, fermées pendant la période des vacances, n'ont pu être exploitées par lui. Il publie quelques textes inédits importants.

A l'étude de la formation de la ligue succède l'examen de ses traits caractéristiques. M. Soranzo la compare avec l'actuelle Société des nations et marque leurs différences. La principale est le rôle accordé dans la ligue italienne et refusé dans la Société des nations au pontife romain. Le pape fut le chef de la ligue de 1455 : il y figurait *tanquam pater omnium et dux et caput*, et l'on attendait de lui que *huiusmodi unitatis, pacis, caritatis, confederationis et lige conservator, protector et custos esse dignetur*. Cette présidence du pape lui conférait-elle des pleins pouvoirs d'arbitre en cas de litige entre les parties ? Le texte du traité de la ligue ne le dit pas explicitement. L'affirmative paraît en découler. M. Soranzo confirme cette conclusion par le témoignage d'un contemporain, le Pogge, alors premier chancelier de Florence : *id inter caetera decretum est ut, si qua in posterum discordia inter eos (confederatos) quocumque modo excitaretur, Pontifex eius iudicandae ius haberet*.

2. — La traduction des *Œuvres* de sainte Catherine de Gênes précédées de sa *Vie* par le vicomte de Bussierre, publiée en 1854, vient d'être rééditée sans aucun changement (2). Telle quelle, et en attendant mieux, elle rendra service.

Il est souhaitable qu'un nouveau traducteur tienne compte des

(1) GIOVANNI SORANZO, *La lega italica, 1454-1455* (*Publicazioni della Università cattolica del Sacro Cuore*, ser. V : *Scienze storiche*, t. 1). Milan, Società « Vita e pensiero », sans date. In-8° de 215 p., 12 livres.

(2) *Les Œuvres de sainte Catherine de Gênes* précédées de sa *Vie* par MARIE-THÉODORE DE BUSSIERRE. Paris, A. Tralin, 1926, In-8° de 264 p., 12 fr.

travaux récents et, en particulier, des deux volumes de F. von Hügel, *The mystical Element of Religion, as studied in saint Catherine of Genoa and her Friends* (Londres, 1908). Ce qu'on a nommé le *Corpus Catharinianum* (1) contient : 1° la *Vie* de sainte Catherine, composée vers 1530 (légèrement modifiée en 1548) par Battista Vernazza, à l'aide des écrits de son père, Ettore Vernazza, fils spirituel de Catherine et l'initiateur des hôpitaux en Italie au xvr^e siècle, et de Cattaneo Marabotto, confesseur de la sainte, lesquels avaient, du vivant de Catherine, noté ses actes et ses paroles (dans l'édition florentine de 1568 la *Vie* remplit 211 pages) ; 2° le *Traité du purgatoire* (16 p.) ; 3° le *Dialogue entre l'âme et le corps* (102 p.). Le *Dialogue* semble être l'œuvre de Battista Vernazza. Il a beaucoup de valeur, mais moins que la *Vie*, dont le titre complet est *Vita mirabile et dottrina santa della beata Caterinetta da Genova* et où nous recueillons les enseignements de Catherine elle-même. Le *Traité du purgatoire* n'a pas été écrit par elle, mais recueilli de sa bouche, par Ettore Vernazza, tout comme les enseignements que renferme la *Vie*. La biographie que le vicomte de Bussierre a mise en tête de sa traduction s'inspire de la *Vie* ancienne, et, en même temps, d'autres sources utilisées avec une critique insuffisante. Désormais la *Vie* due à Battista Vernazza devra figurer dans la traduction des *Œuvres* de Catherine de Gênes ; seules les doctrines de cette *Vie* et du *Traité du Purgatoire* sont les doctrines strictement authentiques de la sainte.

3. — M. Schnitzer a publié sur Savonarole un ouvrage non pas encore définitif, mais le plus important qui existe à cette heure (2).

Il raconte, en vingt-huit chapitres pleins, la vie de Savonarole. Ensuite, s'appliquant à mettre en lumière ses tendances, ses aspirations, son effort, il envisage, en sept chapitres, l'orant et le mystique, le prophète, le prédicateur, le réformateur, l'homme d'Etat, et l'attitude de Savonarole envers l'humanisme et la science, l'art et les artistes. Après quoi deux chapitres décrivent la lutte contre et pour Savonarole, et un chapitre final, intitulé : *Savonarole dans l'histoire*, passe en revue les écrivains qui se sont occupés de lui depuis son temps jusqu'au nôtre.

Le grand mérite de cet ouvrage, ce qui lui assure pour le moment la première place dans la bibliographie savonarolienne,

(1) L. DE GRANDMAISON, *L'élément mystique dans la religion, dans les Recherches de science religieuse*, mars-avril 1910, p. 182.

(2) JOSEPH SCHNITZER, *Savonarola. Ein Kulturbild aus der Zeit der Renaissance*. Munich, E. Reinhart, 1924. 2 vol. in-8° de xii-1167 p., 32 gravures, 30 marks.

c'est qu'il est admirablement fouillé ; nul, pas même P. Villari, l'auteur de *La storia di G. Savonarola e de' suoi tempi* (2 vol., Florence, 1859-1861) parfois discutable, mais supérieure à ce qui avait paru jusque-là, n'a connu le sujet comme lui et n'a fourni autant d'indications à ceux qui veulent le connaître.

M. Schnitzer admire Savonarole en toutes choses : d'après lui, non seulement le frère « personnifie l'esprit d'amour chrétien dans une mesure qui lui garantit une place de choix parmi les hommes saints du christianisme », mais encore, canonisé ou non, Savonarole est « de ceux que l'autel n'honore pas mais qui honorent l'autel ».

Cette conclusion ressort-elle de son exposé consciencieux ? Il semble que non, à s'en tenir à la double question capitale des prophéties de Savonarole et de son orthodoxie.

« Le trait le plus frappant dans la vie et dans les œuvres de Savonarole, dit justement M. Schnitzer, est son prophétisme. » Il fut convaincu, plus que n'importe quel prophète, de l'origine divine de ses prophéties. Prophète il pensait l'être aux deux sens bibliques du mot : en tant que docteur éclairé de Dieu et en tant qu'annonciateur d'événements futurs.

D'abord, le docteur éclairé de Dieu. Deux idées s'affirment dans les opuscules de Savonarole antérieurs à la profession dominicaine, qui n'auront qu'à se raccorder à ses convictions sur « la ruine du monde » et sur « la ruine de l'Église », pour susciter en lui le réformateur et le prophète : la première est que l'histoire contemporaine est comme écrite d'avance dans l'Ancien Testament, surtout dans sa partie prophétique ; la deuxième, que les songes — tel celui qui déterminait son entrée au cloître — révèlent les volontés de Dieu. En 1483, il croit avoir une vision céleste et entendre une voix lui ordonnant de notifier au peuple les souffrances prochaines de l'Église. Dieu, pour le bien de ses élus, veut que les fléaux qui vont sévir soient annoncés à Florence, « placée au milieu de l'Italie, comme le cœur dans l'homme », et, de là, dans l'Italie entière ; et c'est lui Savonarole qui a été désigné pour ce ministère prophétique.

Une influence, qu'il ne faut ni exagérer ni méconnaître, fut celle d'un moine de Saint-Marc, Silvestre Maruffi, personnage de science et de caractère médiocres, atteint d'accès de somnambulisme pendant lesquels il proférait des discours bizarres. Savonarole avait inauguré sa carrière de prophète avant d'avoir rien su des visions de Maruffi, dont il savait en revanche l'état maladif ; ce n'est donc pas de lui que relève, à son point de départ, ce prophétisme. Mais, Maruffi ayant reproché à Savonarole ses prédictions et les

visions sur lesquelles il se basait, Savonarole lui demanda de prier avec ferveur, pour que Dieu manifestât la vérité. « Que ce fût l'effet de ma maladie ou d'une autre cause, dira Maruffi dans le procès qui se termina par sa mort et celle de Savonarole, il me sembla que les esprits me blâmaient de ne pas avoir foi en Savonarole. » Cette prétendue vision impressionna fortement les deux moines ; dès ce jour Maruffi crut à Savonarole et Savonarole crut aveuglément à Maruffi. D'après frère Dominique de Pescia, le troisième dominicain qui mourut sur le bûcher avec Savonarole et Maruffi, Savonarole et lui Dominique présentèrent parfois comme des visions personnelles certaines visions de Maruffi : celui-ci affirmait les avoir eues par l'intermédiaire des anges, qui lui avaient recommandé de les révéler à ses deux compagnons, pour que ceux-ci en leur propre nom les racontassent au peuple.

Quoi qu'il en soit du degré de l'influence de Maruffi, Savonarole vécut en plein rêve. Pas une fantaisie de son imagination qu'il ne fût tenté de prendre, à la lumière de la Bible et de saint Thomas d'Aquin, pour une inspiration divine. Il put bien déclarer çà et là, mais dans le même sens que le prophète Amos, qu'il n'était ni prophète ni fils de prophète ; au cours du procès final, tantôt il affirma qu'il possédait l'esprit de prophétie, tantôt il le nia, et, dans la prison, il gémit, par moments, d'être abandonné de l'esprit prophétique. Mais, en somme, sur le fait de sa dignité prophétique le « nouveau Moïse » fut aussi affirmatif que possible. Il faut voir, dans son *Dialogo della verità profetica*, ses idées sur la prophétie, les raisons sur lesquelles il établissait sa mission prophétique, la certitude qu'il en avait. « Si je mens, disait-il, Dieu ment ; si Dieu se trompe, moi aussi je me trompe ; ma prédication est aussi vraie que l'Évangile, et je suis prêt à mourir pour elle. » Les moindres événements lui étaient des révélations du Seigneur. Agenouillé dans sa cellule, il passait des nuits entières à les contempler, à se laisser hypnotiser par eux. En chaire, quand il racontait ces visions, quand elles flottaient devant lui et le jetaient dans une sorte d'extase, il semblait hors de lui-même, il passionnait, il soulevait son auditoire. L'enthousiasme qu'il suscitait l'exaltait lui-même davantage ; « il était à la fois la cause et la victime de cette effervescence (1) ».

Savonarole ne se contenta point d'enseigner des vérités connues par des visions divines ; il annonça l'avenir.

Parmi les événements prédits par Savonarole, il s'en trouve qui étaient naturellement prévisibles, de l'avis de M. Schnitzer. Que

(1) P. VILLARI, *Jérôme Savonarole et son temps*, trad. G. GRUYER, Paris, 1874, t. I, p. 192.

Laurent de Médicis et Innocent VIII dussent mourir bientôt, ainsi que le moine l'annonça en 1491, c'est ce qui pouvait se conjecturer avec vraisemblance, vu leur état de santé. Mais, d'après M. Schnitzer, d'autres événements échappaient à toute prévision humaine. Savonarole ne pouvait prévoir naturellement ni la séparation de la congrégation dominicaine lombarde et du monastère de Saint-Marc ; ni l'expédition de Charles VIII, le « nouveau Cyrus » ; en Italie, son entrée à Pise puis à Florence, le renversement des Médicis, le retour de Charles en France après s'être frayé un chemin au milieu de forces supérieures liguées contre lui, et le coup de fouet qu'il recevrait ensuite ; ni sa propre mort, non point dans un lit, mais sur la place de la Seigneurie, dans un bûcher, après quoi on lui passerait une corde au pied et l'on jetterait ses restes dans l'Arno. Convenons que tout cela est impressionnant. Encore faut-il noter que l'annonce de pareils événements pouvait être faite avec des chances de réalisation douteuses mais réelles. L'arrivée de Charles VIII en Italie, son passage à Pise, et, en suite de son entrée à Florence, l'effondrement des Médicis, comme l'inanité de la coalition ligurienne pour barrer à Charles VIII le chemin de la France ou celle des efforts combinés de Pierre de Médicis et de l'empereur contre la république florentine, n'avaient rien d'improbable. Pareillement, sachant l'état des esprits et la nature des hostilités qu'il avait suscitées, Savonarole pouvait s'attendre à mourir par le supplice du feu et à ce que ses restes fussent jetés dans le fleuve : l'histoire de Jeanne d'Arc montre qu'il n'y avait rien là qui ne fût conforme aux mœurs du temps. La séparation des Lombards et de Saint-Marc était dans l'ordre des choses possibles. Que, parmi ces possibilités, ce soient celles qu'avait prévues Savonarole qui se sont réalisées, c'est, à coup sûr, une belle réussite humaine ; ce n'est pas nécessairement le signe que Dieu eût parlé au moine florentin.

Du reste, toutes les prédictions de Savonarole ne se réalisèrent pas. D'après M. Schnitzer, « si, dans maintes prédictions, telles que celle de l'année et du jour du baptême des Turcs dont la connaissance fut revendiquée par lui, Savonarole s'est trompé, il n'y a là aucune preuve contre l'authenticité et la loyauté de sa conviction prophétique ». Contre la loyauté de sa conviction prophétique, oui ; contre l'origine divine de ses prophéties il y a là quelque chose. Les prophéties fausses rendent au moins suspect le caractère divin des prédictions vraies.

Et combien de circonstances, par exemple dans l'annonce de signes surnaturels qui viendraient confirmer ses dires et qui ne vinrent jamais, dans l'affaire de l'épreuve du feu — il exigeait que le frère Dominique de Pescia, qui accepta d'entrer dans le

feu à sa place, portât le Saint-Sacrement en traversant les flammes, sous prétexte que, même si les saintes espèces brûlaient, la substance du Saint-Sacrement resterait intacte, et le vrai motif de cette exigence obstinée avait été l'ordre donné par les anges à Maruffi qu'il en fût de la sorte —, où il est impossible, avec la meilleure volonté du monde, de découvrir l'action de Dieu ! Celui qui prédisait l'avenir, ce n'était pas Dieu par l'organe de Savonarole ; c'était Savonarole seul, sous la poussée de son naturel, du milieu et des événements.

Or ces prétendues prophéties furent, ainsi que le constate M. Schnitzer, « le secret de sa force et de ses succès ». Le prophétisme intervint efficacement dans la réforme de Saint-Marc. Savonarole réussit à l'implanter en racontant aux moines une de ses visions : il avait reçu de saint Augustin, de saint Thomas d'Aquin et de sainte Catherine de Sienne, la révélation que sur 28 frères morts à Saint-Marc, 25 étaient en enfer, 1 au purgatoire et 2 au paradis ; parmi les conventuels, pas même un sur cent n'était sauvé. Les visions de Savonarole expliquent, plus encore que son talent oratoire et ses vertus, l'ascendant qui le rendit maître de Florence. La venue de Charles VIII fit qu'on eut envers le moine qui l'avait annoncée une confiance sans limites. Avant et après, coup sur coup des récits de visions invérifiables et qu'on ne songeait pas à mettre en doute, exaltèrent les foules, les tinrent en haleine et les disposèrent à recevoir tout ce qu'il leur offrait au nom du ciel. C'était la vision de l'épée sur laquelle étaient inscrits ces mots : *Gladius Domini super terram cito et velociter*. C'était celle d'une croix noire s'élevant du milieu de Rome et portant : *Cruz irae Dei*, puis disparaissant alors que, du milieu de Jérusalem, surgissait une croix d'or sur laquelle on lisait : *Cruz misericordiae Dei*. C'était une vision dantesque, mise devant l'esprit de Savonarole par le ministère des anges : il faisait un voyage au paradis, s'y présentait en ambassadeur des Florentins, rapportait les paroles de divers personnages allégoriques et de la Vierge, et reproduisait un discours que Marie adressait par lui aux Florentins et qui confirmait de tous points les enseignements du frère. Autant d'imaginations qui, données et reçues comme des vérités célestes, rendirent possibles les réformes de Savonarole, mais en vicièrent les origines et fournissent l'explication de leur réussite, de leurs audaces, de leurs incohérences.

Que dire de l'orthodoxie de Savonarole ? Théoriquement il est resté attaché à la doctrine catholique ; de cela les preuves abondent. Mais il s'est laissé entraîner, par la fougue de son éloquence et de ses convictions prophétiques, à des manières de parler et d'agir que le catholicisme ne comporte pas. Dès avant son entrée

dans l'ordre dominicain, après un traité sur « la ruine du monde », il avait écrit une *canzone* sur « la ruine de l'Eglise ». A prendre à la lettre son langage quand il fut moine, on aurait pu croire que non seulement l'Eglise avait besoin de réformes, mais qu'elle n'existait plus. Il faut lire, par exemple, le 23^e discours sur le ps. LXXII, prêché à Sainte-Marie-des-Fleurs pendant l'avent de 1492, que résume cette phrase : *Non solo hanno destrutto la Chiesa di Dio, ma egli hanno fatto una Chiesa a loro modo ; questa e la Chiesa moderna*. Et, quand il disait que Rome était la cause du mal, qu'il était nécessaire que Rome fût détruite, c'était en des termes qui logiquement excluaient l'indéfectibilité de l'Eglise romaine. De même, s'il admettait en principe l'autorité du pape, pratiquement il refusait de lui obéir, sous prétexte qu'« il vaut mieux obéir à Dieu qu'aux hommes », que ses ordres étaient contraires au commandement de la charité chrétienne ; il ne consentait pas à se soumettre à une excommunication qu'il taxait d'injustice ; il en appelait du pape « au pape céleste qui est le Christ » et à un concile qui se tiendrait sans le pape et malgré le pape.

Par là il risquait de susciter un nouveau schisme et annulait, en fait, le pouvoir du vicaire du Christ. Sur quoi Bayle remarque judicieusement : « Il y a quelque apparence qu'il eût allégué les mêmes raisons contre un concile que contre Alexandre VI, au cas où un concile l'eût traité de la même sorte que le pape. Il aurait donc cru qu'il n'y avait sur la terre aucun tribunal qui lui pût imposer silence, et que sait-on s'il ne croyait pas qu'en qualité de prophète il devait immédiatement relever de Dieu et jouir d'un droit de *committimus* pour évoquer toutes ses causes en première instance à la cour céleste ? (1) »

Il faut ajouter, à la décharge de Savonarole, que, depuis le grand schisme et le concile de Constance, la notion véritable de l'autorité du pape et de celle du concile œcuménique avait été obscurcie. Le concile de Constance s'était prononcé dans le cas de papes douteux. On se demanda si l'intervention souveraine du concile n'était pas légitime dans le cas de papes mauvais, simoniaques, suspects d'hérésie ou d'incrédulité. L'élection simoniaque d'Alexandre VI ne faisait pas doute ; cela suffisait pour que des esprits aussi divers qu'un Savonarole et un cardinal Julien de la Rovère, le futur Jules II, ne vissent pas en lui le vrai pape. En outre, on le qualifiait de « marrane », on doutait de sa foi et sa conduite était notoirement scandaleuse. Et c'était ce « pseudo-

(1) BAYLE, *Dictionnaire historique et critique*, 6^e édit., Bâle, 1741, t. IV, p. 158, note.

pape », o'était la curie romaine trop modelée à son image, qui empêchaient la réforme dont l'Eglise avait besoin, une réforme pour laquelle Savonarole se croyait suscité par Dieu ! Cela aide à comprendre que Savonarole se soit trompé de bonne foi et qu'il ait eu la conviction intime de faire une œuvre de salut. Cela ne justifie pas ses erreurs et ses excès.

Concluons. Savonarole est une des grandes figures et des plus attachantes de l'histoire. On voudrait pouvoir l'admirer sans réserves, tant il s'impose par un ensemble de dons et de vertus extraordinaires. Il fut un génie, le génie de l'intelligence et de la sainteté. Il le fut dans toute la mesure, mais uniquement dans la mesure où le génie et la sainteté peuvent se concilier avec l'illusion.

Il s'imagina être prophète. Le prophétisme est le caractère le plus frappant et, selon le mot de M. Schnitzer, *das Herzstück* de Savonarole. Tout en lui est en étroite dépendance du prophète. Le prophétisme inspire tout, anime tout, dans le réformateur de Saint-Marc, le prédicateur, l'homme d'Etat, le rénovateur de l'Eglise. Or ce prophétisme fut une pure chimère de son esprit. Et il l'entraîna, lui affectionné si vivement à l'honneur de l'Eglise, dans des voies qui l'éloignaient de l'Eglise.

Des saints ont pu donner pour divines des prophéties qui ne se sont pas réalisées et parler du pape ou au pape avec des hardiesses de langage qui ne le cèdent guère à celles de Savonarole. Mais ces « prophéties » n'occupent pas dans leur pensée une place à ce point envahissante et ces paroles dures n'ont pas mené à la révolte. Constamment Savonarole vécut en pleine illusion. Et, quelles que soient les circonstances atténuantes qu'on doive faire valoir en sa faveur, il ne faut pas oublier que le visionnaire que Savonarole fut toujours devint un révolté tenace contre celui qui, malgré son indignité personnelle, était le vicaire du Christ. Pour cette raison Savonarole, qui n'a pas été canonisé, ne semble pas canonisable.

4. — Le P. Grisar avait publié (1911-1912), en 3 gros volumes de 2652 pages, un *Luther* écrit « avec science et conscience », avec un souci d'impartialité que, même dans les milieux protestants, des voix autorisées reconnurent. Les discussions critiques rendaient ce travail long et quelque peu ardu pour la moyenne des lecteurs. Voici une biographie plus accessible, désencombrée des broussailles de l'érudition, dégageant d'une façon plus vive la physionomie de Luther, les grandes lignes de sa vie intérieure et extérieure, le développement de sa pensée (1). Entre les volumes

(1) HARTMANN GRISAR, S. J., *Martin Luthers Leben und sein Werk*. Fribourg-Brisgau, Herder, 1926. In-8° de xxxv-560 p., 13 gravures, 13 marks.

de 1911-1912 et celui de 1926 le P. Grisar avait composé des études variées sur Luther ; en outre, on avait eu les recherches sans nombre suscitées par le jubilé de Luther (1917) et l'édition améliorée des *Œuvres* de Luther à Weimar. De tout cela il a profité pour tracer le portrait nouveau.

Naturellement il s'est beaucoup servi du *Luther* en trois volumes. Le plus souvent il l'abrège : des chapitres entiers, tels celui sur l'occamisme de Luther et celui sur sa théorie du mensonge, l'un et l'autre si importants, sont résumés, le premier en deux pages, le second en une. Parfois il y ajoute. Il s'étend sur la jeunesse de Luther plus qu'il ne l'avait fait dans l'ouvrage antérieur. Rappelant le monument érigé à Luther, à Worms (1868), avec l'image de ses soi-disants précurseurs : Savonarole, Hus, Wiclif, Reuchlin et Valdo, il traite la question de leurs rapports vrais avec Luther absente du précédent ouvrage. Par exemple, de Savonarole, qu'il jugea très durement autrefois — ce qui lui avait valu de fortes critiques de M. Schnitzer —, il dit, toujours sévère, que « cet excentrique moine dominicain de Florence, que sa malheureuse politique et sa position schismatique envers Alexandre VI conduisirent au supplice, eut, à plus d'un égard, le tempérament orageux de Luther mais resta éloigné de ses doctrines hérétiques ». En général, le récent *Luther* s'attache moins que l'ancien à l'exposé de la théologie luthérienne, à l'examen des écrits ; le côté biographique prédomine. Dans l'ensemble il s'accorde avec l'ancien.

Comme dans l'œuvre antérieure, le P. Grisar suggère, plus qu'il ne les formule *ex professo*, les conclusions de son enquête. Une page surtout est à noter. Il imagine un catholique, au cœur noble, qui se serait trouvé dans la chambre mortuaire de Luther. Quelles auraient été ses pensées ? Avant tout, ce catholique aurait prié Dieu pour le défunt. Et, devant lui, se seraient présentées, en vêtements de deuil, les prodigieuses, les amères attaques d'une vie dévoyée contre ce qui existait de plus haut et de plus saint sur la terre : l'Eglise rachetée par le sang du Christ et fondée sur Pierre et ses successeurs. Il aurait vu en esprit les profondes blessures que cet homme d'un don de parole incommensurable et d'une force titannique de volonté et de travail avait faites à l'Eglise. Combien de milliers d'âmes rachetées, se serait-il dit, arrachées par lui, « sans sa faute et peut-être à son insu », au corps vivant du Christ et transmettant par héritage le malheur de leur séparation ! Cependant il se serait souvenu, donnant place à la compassion, de cette profonde et grave duperie de soi-même qui toujours, depuis les débuts de la lutte, gouverna le tempérament de

feu de Luther. En dernière analyse, aurait-il pu dire, Luther ne subit-il point un véritable envoûtement de l'esprit, envoûtement voulu par lui-même et coupable au moins au début, envoûtement qui ne lui laissait voir autre chose que sa vocation supposée d'annonciateur d'un Evangile nouveau et vrai en face de l'Antechrist et des puissances diaboliques alors que la fin du monde était censée proche et que le Juge allait venir, envoûtement qui, au terme de sa vie, le rendait incapable de recevoir un rayon de vraie et haute lumière ? Ce spectateur, s'il lui avait été donné de saisir le développement de l'état d'esprit du mort depuis la maison paternelle et l'entrée au cloître, les troubles et les combats causés par les angoisses précordiales, se serait senti plutôt porté à un jugement empreint d'indulgence sur le puissant Luther maintenant allongé de son long. Cet homme était-il une grandeur ? se serait-il demandé peut-être avec émotion en quittant la chambre mortuaire. La réponse ne pouvait être que la suivante : oui, une grandeur négative. Et, sous l'impression de ce qu'il venait de voir, il n'aurait pas considéré comme interdit d'espérer le salut auprès de Dieu de l'égaré. L'historien catholique du peuple allemand, J. Janssen, recommandait aux convertis qui se confiaient à lui de prier pour l'âme de Luther.

Cette appréciation du P. Grisar, alors même qu'on l'admettrait telle quelle, laisserait de côté bien des problèmes complexes que posent la vie de Luther et son influence. Le ton tranche sensiblement avec celui de Denifle.

En finissant, le P. Grisar note qu'aujourd'hui le Luther religieux est relégué à l'arrière-plan. Cela s'est affirmé, en particulier, à l'occasion des fêtes du jubilé de la Réforme (1917). Le vrai Luther a été mis à l'écart. On a préféré considérer en lui l'écrivain allemand, le représentant du pur *Deutschtum*. On a loué son courage que rien ne brisa et qui en fit l'initiateur d'une liberté spirituelle sans limites. Il s'est arrêté au début de l'entreprise ; maintenant il s'agit de le dépasser et d'arriver à un christianisme plus naturel. C'est dans cette direction que Luther doit servir de guide. Ainsi pense la très grande majorité des savants du protestantisme. Est-ce là simplement dépasser Luther ? Ne serait-ce pas plutôt le renier ?

Le nouveau *Luther* du P. Grisar n'annule pas l'ancien, tant s'en faut. Il est d'une lecture plus facile et l'image de Luther s'y dessine avec plus de vie. C'est un ouvrage remarquable. L'auteur aurait pu, dans sa bibliographie, faire une part plus large aux écrivains français, et citer, par exemple, les ouvrages de M. l'abbé Paquier.

5. — M. Baruzi s'est proposé d'étudier, en fonction d'un exemple souverain, le problème de l'expérience mystique en son devenir psychologique et en sa signification métaphysique. Cet exemple devait être assez complexe et de qualité assez subtile pour montrer le rapport entre l'expérience individuelle et la doctrine. A cet égard celui de saint Jean de la Croix s'offrait dans des conditions privilégiées (1). Sans doute le mystique espagnol, s'il a intégré son expérience ou sa doctrine, ne dit pas comment se sont formées cette expérience et cette doctrine, ce que la doctrine doit à son expérience propre, ce qu'elle doit à autrui. Mais son histoire intérieure se laisse entrevoir à travers ses notations sur la vie religieuse de son temps, à travers les symboles et l'expression lyrique de la doctrine. Puis, une biographie psychologique du saint, qu'il est possible de reconstituer au moins en partie, amène à pressentir certaines modalités de la construction doctrinale. Reste un obstacle : des écrits de Jean de la Croix nous n'avons pas un texte de tout repos. Il importe donc de préciser la mesure dans laquelle les textes dont nous disposons contiennent sa pensée.

D'où la division de M. Baruzi en quatre livres, consacrés le 1^{er} aux textes, le 2^e à la vie, le 3^e à l'analyse des thèmes lyriques et des images, le 4^e à la synthèse doctrinale. Un appendice bibliographique est une sorte de complément du livre 1^{er}.

Les deux premiers livres sont les meilleurs. Ils attestent une connaissance approfondie, acquise par l'exploration des bibliothèques publiques et carmélitaines d'Espagne, des sources imprimées et inédites, ainsi que du milieu historique et des paysages où s'est déroulée la vie de Jean de la Croix.

Sur l'état des textes et sur la bibliographie du sujet le livre 1^{er} et l'appendice accumulent les renseignements. M. Baruzi conclut : 1^o que des deux rédactions manuscrites, d'inégale étendue, du *Cantique spirituel* la plus courte est seule authentique ; 2^o qu'il en est de même pour les deux rédactions de la *Vive flamme d'amour* ; 3^o que l'hypothèse d'après laquelle la *Montée du Carmel* et la *Nuit obscure*, telles que nous les possédons, sont, elles aussi, un second état d'un texte dont le premier état, seul authentique, aurait disparu, apparaît comme légitime bien qu'elle ne puisse être prouvée ; 4^o que cette refonte aurait été un travail d'atténuation de l'original, de déformation, d'une « élaboration doctrinale étrangère à la volonté de Jean de la Croix ». Plus encore que les manuscrits, les éditions trahissent « le souci de diminuer l'audace

(1) JEAN BARUZI, *Saint Jean de la Croix et le problème de l'expérience mystique*. Paris, Alcan, 1924. In 8^o de vii-790 p., 40 fr.

d'une doctrine », en telle sorte que la restitution du texte des manuscrits, enfin accomplie dans l'« édition critique » du P. Gerardo de san Juan de la Cruz (3 vol., Tolède, 1912-1914), « doit être considérée comme nous ayant fait entrevoir un Jean de la Croix dont nous ignorions la grandeur » ; non que cette édition soit vraiment critique et définitive, mais « elle nous rend, en ses grandes lignes, la pensée de Jean de la Croix ».

Tout n'est pas également sûr dans ces conclusions. La thèse, importante entre toutes — puisque d'elle dépendrait tout le reste — de l'authenticité de la seule recension brève du *Cantique spirituel*, déjà soutenue par Dom Chevallier, *Bulletin hispanique*, octobre-décembre 1922, p. 307-342, et fortifiée par M. Baruzi, est loin de s'imposer (1). Mais, quelques réserves qu'on fasse sur l'un ou l'autre point, les pages de M. Baruzi méritent d'être prises en sérieuse considération. Elles marquent ou amorcent un progrès dans l'étude du texte du mystique du Carmel.

Non moins neuf est le livre II qui traite de la vie du saint. Ici les indications fournies par Jean de la Croix lui-même sont rares, et, au dire de M. Baruzi, les biographies que nous a léguées la tradition carmélitaine ne diffèrent pas de la fadeur de l'hagiographie courante, bien plus sont particulièrement pâles. Par bonheur il y a des sources inédites abondantes, celles surtout qui nous apportent des témoignages rédigés par des compagnons ou des disciples de Jean de la Croix en vue du procès de béatification. Grâce à elles M. Baruzi peut tenter une biographie psychologique plus complète et précise que ce qui était courant. Soit, par exemple, la période salmantine de Jean de la Croix (1564-1568). La tradition biographique le montrait suivant les cours de théologie ; elle passait sous silence des études qui n'auraient pas été strictement théologiques. Les archives de l'Université de Salamanque nous le font voir mêlé à la vie littéraire et philosophique de son temps. Là s'élaborent son métier d'écrivain et son prestige de poète.

Disons toutefois que, dans cette reconstitution de la vie du saint, et, tout particulièrement, de ce que M. Baruzi appelle « le drame de Salamanque » ou « la confrontation, avec la nature intellectuelle de saint Jean de la Croix, de quelques faits salamentins et de quelques faits, plus généraux, de la culture espagnole au xvi^e siècle », l'hypothèse a une part excessive. Des textes sont pris dans un sens discutable. Voici un exemple. Une lettre de Jean de la Croix (21 septembre 1591) se termine par ces mots : « Je ne me

(1) Cf. F. CAVALLERA, dans la *Revue d'ascétique et de mystique*, juillet 1925, p. 305-315.

rappelle plus rien à vous écrire pour le moment, et, par amour de la fièvre, je m'arrête, si désireux que je sois de m'étendre davantage ». M. Bataillon a fait remarquer justement que, dans le modisme espagnol *por amor de*, « la nuance affective est aussi effacée que dans le grec $\gamma\acute{\iota}\nu\alpha\iota$ précédé d'un génitif (1) ». Il en est de même en italien et en provençal. Le sens est tout simplement : « en raison de la fièvre », *febris gratia* en latin. Jean de la Croix s'arrête d'écrire parce qu'il a dit l'essentiel et que la fièvre l'empêche de poursuivre. M. Baruzi découvre, dans ces mots « exquis et morbides », non seulement le goût de la souffrance physique — tel que nous le rencontrons chez les ascètes, tel qu'il s'affirma dans la dernière maladie du saint quand, s'étant demandé s'il avait le droit de se soustraire par la musique à la souffrance que Dieu lui donnait, il renvoya des musiciens qu'on avait fait venir pour charmer son mal —, mais encore « une curiosité psychologique, un amour d'une expérience plus aiguë, expérience claire et trouble tout ensemble, douloureuse et séduisante à la fois », etc. Toute une page qui a bien des chances d'être de la fantaisie pure.

En outre, sous prétexte d'éviter « l'hagiographie ordinaire », « l'hagiographie banale », « l'académisme hagiographique », M. Baruzi tend à minimiser ou à éliminer ce qui, en Jean de la Croix, révèle l'homme surnaturel, le saint. Pourquoi, par exemple, lui qui a si bien compris l'importance des témoignages du procès de béatification, passer sous silence celui de la mère Anne de Jésus, un témoin de premier ordre, qui demanda, un jour, à Jean de la Croix de lui faire connaître la grâce qu'il avait sollicitée de Notre-Seigneur au moment de célébrer sa première messe ? « La grâce, répondit-il, de ne jamais commettre un péché, et, si l'infinie bonté daignait l'exaucer en ce point, de lui faire faire, en cette vie, pénitence pour tous les péchés dont il aurait été ainsi préservé, son intention étant d'éviter l'offense, et non la peine. » La carmélite lui demanda encore s'il croyait que Dieu lui eût accordé une si grande faveur, « et, dit-elle, il me répondit que oui (2) ». Un mot comme celui-là est un de ceux qui en disent le plus sur la psychologie profonde d'un mystique.

Le livre III, intéressant et ingénieux, est moins solide que le précédent. L'expérience de Jean de la Croix s'est enrichie de tout ce qui s'offre à elle, de l'observation de la vie religieuse dans sa totalité : grandeurs et déformations. Mais supposer que les Alumbrados ou les protestants aient eu sur sa doctrine une influence

(1) M. BATAILLON, *Bulletin hispanique*, juillet-septembre 1925, p. 265.

(2) Cf. DEMICID, *S. Jean de la Croix (Les saints)*, 4^e édit., Paris, 1924, p. 27-28.

positive est bien hasardé. Quant à surprendre, dans ses symboles et ses allégories et dans leur expression lyrique, des confidences qui se voilent, des confessions que Jean de la Croix a voulu taire, la tâche est délicate. Tout ce développement, très brillant du reste, de M. Baruzi, part de cette supposition que les strophes de la *Nuit* sont jaillies de verve, sous le coup de l'expérience ; qu'ensuite l'écrivain mystique a interrogé son poème et en a tiré une doctrine à laquelle il n'avait pas songé en l'écrivant, « non seulement un sens complexe et multiforme, mais plusieurs sens qui se superposent » dans la *Montée du Carmel* et dans la *Nuit obscure*. Cela n'est pas vraisemblable. L'inspiration du poète n'exclut pas un art consommé. Il y a lieu de croire que, tout en insérant dans son poème quelque chose de son expérience mystique, le poète avait voulu esquisser, dans une sorte de schéma génial, les principaux thèmes de l'exposition doctrinale qu'il allait entreprendre. Et il ne semble pas, quoi que M. Baruzi en dise, que, à ce point de vue, le poème du *Cantique* se différencie de celui de la *Nuit obscure*.

Le livre iv, de beaucoup le plus long et le plus important, est aussi le plus défectueux, malgré tant d'heureux détails. Tandis qu'une sainte Thérèse raconte ce qu'elle éprouve et se préoccupe moins de faire la théorie que d'exprimer son expérience des états mystiques, un saint Jean de la Croix parle peu de lui-même ; plus que son expérience il prend pour guides l'Écriture et la théologie sous le contrôle de l'Église. Pour comprendre un auteur, il faut se mettre à sa place, entrer, en quelque sorte, dans son âme, dans sa pensée, dans ses sentiments. C'est ce qu'a fait M. Etchegoyen dans son beau livre *L'amour divin, Essai sur les sources de sainte Thérèse* (Bordeaux, 1923). C'est ce que M. Baruzi n'a pas fait suffisamment. Il aurait dû interpréter saint Jean de la Croix à la lumière de la Bible, de la théologie, de l'enseignement de l'Église, quitte à montrer ce qu'il a d'original, ce qu'il apprend sur les rapports entre l'expérience et la doctrine mystiques. Cette « soumission à l'objet », qui est la condition d'une étude fructueuse, il ne l'a pas acceptée résolument.

Il dit fort bien, par exemple, que « la discipline scolastique, à laquelle Jean de la Croix est demeuré fidèle, lui fut une armature ferme ; elle a soutenu ses élans mystiques et c'est grâce à elle peut-être qu'ils furent intellectuellement si riches ». Il a noté que, ayant fait des études à Salamanque, « dans un milieu carmélitano-dominicain », Jean de la Croix, devenu directeur du collège des Carmes de Baeza, y organisa « un enseignement scolastique rigoureux » et entendit que ses disciples fondassent leur vie spirituelle « sur une technique théologico-philosophique ». Mais,

pratiquement, la théologie scolastique ne compte guère dans l'exposé de M. Baruzi. Saint Thomas d'Aquin n'est mentionné que sur des questions de détail, saint Thomas dont la doctrine coïncide si bien avec celle de l'auteur de la *Montée du Carmel* (1). Quand il s'agit de la construction doctrinale de Jean de la Croix, on dirait que M. Baruzi ne peut prendre son parti de l'effort du saint « pour soumettre à une technique objective une inaccessible aventure », que cette technique théologico-philosophique est insignifiante et presque étrangère, sinon hostile, à la doctrine du mystique. « Nous pouvons concevoir, dit M. Baruzi, un autre Jean de la Croix, incomparablement plus grand que celui que nous connaissons, et qui cependant est contenu virtuellement en l'être qui en fait a existé. Celui-là eût appliqué à une philosophie qui se construit et n'est pas reçue du dehors cette logique qui... » La poursuite par M. Baruzi de ce Jean de la Croix chimérique lui fait lâcher le Jean de la Croix réel.

Pareillement M. Baruzi ne méconnaît pas que notre saint est nourri de l'Écriture, et même que « c'est en lisant la Bible que Jean de la Croix apprend à percevoir ce qu'il ressent en lui ». Mais, voici que, d'autre part, M. Baruzi qualifie d'« académisme », d'« emprunt banal et grossier à des données humaines » le thème des amours sacrées, des fiançailles spirituelles, du mariage spirituel, qui vient de l'Écriture, que tous les mystiques ont adopté, que sainte Thérèse a développé magnifiquement et que le *Cantique spirituel* développe à son tour avec une abondance, un élan, une vivacité de sentiment qui montrent combien « l'Époux » était le tout de Jean de la Croix.

En ce qui regarde l'Église, la foi et le surnaturel, M. Baruzi relève le souci de Jean de la Croix de se référer à la tradition « et de laisser de côté les traditions particulières », constate qu'il « s'est soumis à une foi absolue », qu'il accepte le donné révélé, qu'il distingue le naturel du surnaturel. Mais là, par exemple, où le saint repousse « les paroles vides qui n'ont rien de commun avec la prière essentielle », M. Baruzi voit la condamnation du chapelet, comme si le chapelet tant recommandé par l'Église — à laquelle Jean de la Croix, en toute circonstance, attribue le droit de régler les formes de la prière — ne pouvait être une prière très haute, pure et aimante (2). Mais encore

(1) Cf. R. GARRIGOU-LAGRANGE, *Perfection chrétienne et contemplation selon S. Thomas d'Aquin et S. Jean de la Croix*, 2 vol., Saint-Maximin, 1923.

(2) Est-il besoin de rappeler là-dessus les pages de LACORDAIRE, *Vie de S. Dominique*, 6^e édit., Paris, 1860, p. 237-239, et de G. GOYAU, *Le verbalisme et l'acte de prière : le chapelet*, dans *Autour du catholicisme social*, Paris, 1912, t. v, p. 31-33.

il n'apparaît pas à M. Baruzi que la foi en son essence soit circonscrite par un dogmatisme, bien qu'elle rejoigne un donné théologique, « et de la sorte se combinent la plus grossière soumission à une autorité externe et une intime élaboration à laquelle ne préexiste aucune matière ». Pour lui, le surnaturel, au sommet de la vie mystique, « s'épanouit en notre foi, dans l'abîme de la foi, dans la contemplation qui nous envahit et nous imprègne. Et ce surnaturel est, en un autre sens, notre plus profonde nature retrouvée. » Le « seul surnaturel est, en dernière analyse, le Dieu sans mode, et l'âme déifiée est une âme déprise de tout ce qui n'est pas ce Dieu sans mode. Mais cette essence secrète est la nôtre, et le dépouillement auquel nous nous condamnons traduit la poursuite de notre être profond. » Dès lors, Jean de la Croix a beau nous dire que l'être surnaturel ne nous est communiqué « que par amour et par grâce » ; il n'y a pas à faire appel à la grâce, et son intervention est « arbitraire ». Dès lors aussi, il n'est pas étonnant que le surnaturel se retrouve, à peu près identique, chez un Jean de la Croix, un Plotin, un Ibn Arabi, « chez les mystiques protestants, chez des mystiques ésotériques, tels que Boehme, chez les plus profonds sùfis, à travers les plus hauts textes indous ou dans la mystique chinoise ».

Quant à Dieu, l'auteur de la *Nuit obscure* en parle avec des formules médiévales, en « être qui n'est pas encore délivré des craintes et du tremblement, qui croit au démon et qui, en même temps qu'au Dieu ineffable, adhère au Dieu de la foi collective ». Mais, au fond, la mystique de Jean de la Croix, « plus intimement que toute autre expérience catholique, rejoint la vie spirituelle de ceux, à quelque confession qu'ils appartiennent et qu'ils soient ou non attachés à un dogmatisme déterminé, qui ont chassé de leur pensée toute représentation et même toute notion de Dieu ». Elle peut conduire « au delà du christianisme », par « l'aperception mystique, la plus haute peut-être des découvertes de Jean de la Croix », jusqu'au « Dieu sans mode », c'est à dire à l'être indéterminé, universel, vague, pas encore réel, moins que réel, non pas un être mais une larve d'être, jusqu'à « l'idéalisme intellectualiste (1) ».

M. Baruzi a cédé à la tentation de « concevoir un autre Jean de la Croix que celui... qui, en fait, a existé ». Sans doute — c'est sa phrase finale — « n'est-il pas interdit de transposer, à travers le rythme de l'effort métaphysique, l'amère purification de l'esprit ». Oui, mais avant de transposer il fallait « poser »

(1) Cf. DOM CHEVALLIER, dans *La Vie spirituelle*, mai 1925, Supplément, p. 188-212.

et il n'est pas admissible que la « transposition » d'une doctrine aboutisse à la contredire. Le vrai saint Jean de la Croix ne se comprend que si on le campe en plein catholicisme, en plein surnaturel. Et ce n'est pas expliciter sa pensée profonde que de lui prêter des imaginations qui lui auraient fait horreur.

On éprouve de la peine à ne pouvoir louer autant qu'on le voudrait un livre qui suppose un travail prodigieux et témoigne d'une intelligence, d'une élévation de vues, de la « ferveur d'un intime effort » bien propres à inspirer estime et sympathie pour l'auteur.

6. — Le t. III de la *Spiritualité chrétienne* de M. Pourrat va de la Renaissance du protestantisme jusqu'au jansénisme, vers le milieu du XVII^e siècle (1).

Les quatre premiers chapitres exposent la réaction contre le paganisme de certains renaissants et la mystique de Luther et de Calvin. La systématisation des exercices spirituels et, en première ligne, de la méditation, commencée au moyen âge, s'opère, aux débuts de la Renaissance, dans les Pays-Bas, chez les Frères de la vie commune, puis en France, en Italie, en Espagne avec Garcia Ximenez de Cisneros, surtout avec saint Ignace de Loyola. S'il y a un humanisme paganisant, il existe aussi un humanisme chrétien, dont tous les représentants — spécialement un Erasme et un Lefèvre d'Étaples — ne furent pas irréprochables, mais qui, assagi, d'une orthodoxie plus circonspecte, devait conduire à l'humanisme dévot de saint François de Sales.

Après avoir fixé nettement ce point de départ, M. Pourrat parle, en 4 chapitres, de l'école espagnole (saint Ignace non compris, qui a été étudié déjà), en 2 chapitres de l'école italienne, en un de saint François de Sales, en 4 de l'école française. Car il est remarquable — exception faite pour François de Sales, qui « est à lui seul une école de spiritualité : il en est le principe, le développement, le tout » — que les autres écoles se répartissent entre les grandes nations catholiques qui occupèrent, à cette époque, la scène politique en Europe : l'Espagne, l'Italie et la France. Ce n'est donc plus simplement par familles religieuses, comme un précédent volume l'a montré pour le moyen âge, mais par nations que se présentent les écoles de spiritualité des temps modernes ; le fond est identique, mais la manière de concevoir et d'exposer se colore des différences de chaque pays.

(1) P. POURRAT, *La spiritualité chrétienne*. III. *Les temps modernes*. 4^o partie : *De la Renaissance au jansénisme*. Paris, Gabalda, 1922. In-12 de x-607 p.; 16 fr.

En Espagne, où elle est influencée par la lutte sans trêve ni merci de l'Inquisition contre le protestantisme et le faux mysticisme des Alumbrados, la spiritualité d'abord est pratique, puis théorique et scientifique avec saint Jean de la Croix et après lui. En Italie, elle s'oppose au paganisme de la Renaissance et à l'hérésie protestante ; elle s'occupe moins de la théorie que de l'action, et le « déploiement d'activité réformatrice, le combat intérieur, austère et constant, contre soi-même, se cachent d'ordinaire sous des dehors attrayants ». Saint François de Sales doit beaucoup à l'Espagne, plus encore à l'Italie ; mais il s'est si bien approprié ce qu'il emprunte qu'on croirait que tout cela est de son invention. Sa spiritualité, de tendance optimiste, se résume dans l'amour. L'école française se porte plus vers saint Paul et saint Augustin que vers l'évêque de Genève ; avec la conception augustinienne de la grâce elle a pour caractéristiques la dévotion au Verbe incarné, la grande place faite à la vertu de religion et au sacerdoce.

La période embrassée par ce volume est l'âge d'or des auteurs spirituels. Saint Ignace, sainte Thérèse, saint Jean de la Croix, l'auteur du *Combat spirituel*, saint François de Sales, Bérulle, Condren, Olier, voilà toute une liste de noms tels qu'il ne s'en rencontre guère dans les temps qui ont précédé ni dans ceux qui ont suivi. M. Pourrat retrace diligemment leurs doctrines. Non moins précieuses, à certains égards, sont les pages sur les *minores*, presque ignorés et souvent remarquables. Leur nombre est si élevé que la table des matières — ce qu'on regrettera — n'enregistre, pour ne pas s'allonger trop, que les noms des plus importants. Les chapitres sur l'école italienne, en particulier, seront une vraie révélation pour la plupart des lecteurs.

En un sujet aussi vaste, où il s'en faut que toutes les œuvres soient bien connues, toutes les questions élucidées, M. Pourrat ne prétend ni n'oublier aucun écrit de valeur ni dire toujours le mot définitif. Des améliorations demeurent possibles. Par exemple, il s'arrête assez longuement, et à bon droit, au *Combat spirituel* et rappelle que, selon la majorité des critiques, le théatin Laurent Scupoli en serait l'auteur ; un peu plus loin il dit que les *Dolori mentali di Cristo* de la bienheureuse franciscaine Battista Varani (vers 1490) furent connues de Scupoli, et que « l'édition italienne de Rome, 1615, du *Combat spirituel* contient à la suite le *Sentiero del paradiso* et les *Dolori mentali di Cristo*. L'auteur du *Combat spirituel* se serait inspiré des *Dolori mentali*. » Cela peut être précisé davantage. L'édition de Padoue, de 1750, renferme, avec le *Combat spirituel*, les « autres œuvres spirituelles » de Scupoli, à savoir : 1° une *Aggiunta* au *Combat spirituel* (38 chapitres), dont il serait intéressant de déterminer les rapports véritables

avec le *Combat* ; les *Dolori mentali di Cristo* de la bienheureuse Varani, dans un texte revu et corrigé par les Théatins et qu'on avait coutume de publier, sous le nom de Scupoli, à la suite du *Combat* (le texte de la bienheureuse est en appendice) ; 3° le *Sentiero del paradiso* ; 4° le traité *Del modo consolare ed ajutare gl' infermi a ben morire*.

S'ils sont perfectibles, ce t. III de la *Spiritualité chrétienne* et les précédents sont déjà très bons. Ils se distinguent par une clarté, un art sobre et nuancé d'éclairer les problèmes les plus hauts de la vie spirituelle en les rattachant à la théologie dogmatique et morale, un sens du devenir et du développement de l'ascétisme et du mysticisme, qui en font une des meilleures œuvres de la littérature religieuse de ce premier tiers du siècle.

7. — Avec le t. VII s'achève la nouvelle édition critique des *Œuvres oratoires* de Bossuet (1).

Ce volume nous apporte, après une brève et touchante notice sur l'abbé Lebarq : 1° des additions (fragments du 1^{er} panégyrique de saint Benoît et d'un sermon sur la Passion d'après le manuscrit original ; le petit écrit *Sur le style et la lecture des Pères de l'Eglise pour former un orateur*) et des corrections au texte imprimé dans les volumes précédents ; 2° une étude sur la langue des *Œuvres oratoires*. Sauf l'introduction, ce travail minutieux et fort important est dû, en très grande partie, aux nouveaux éditeurs ; 3° une table des textes de l'Écriture cités par Bossuet ; 4° une table des auteurs mentionnés par Bossuet ; 5° une table des emprunts que Bossuet s'est faits à lui-même ; 6° une table analytique des *Œuvres oratoires*, très soignée ; 7° une table de concordance des discours dans l'ordre liturgique ; 8° un tableau chronologique de la carrière oratoire de Bossuet, extrêmement utile pour connaître l'épiscopat de Meaux. 14 fac-similé permettent de suivre, selon l'ordre chronologique, les variations de l'écriture et de l'orthographe de Bossuet.

On ne peut que se réjouir de posséder les *Œuvres oratoires* du plus grand de nos prédicateurs dans la meilleure édition qui existe de tous les sermons.

En appendice à l'histoire de l'édition Lebarq, MM. Urbain et Levesque auraient bien dû donner quelques notes sur l'histoire de leur réédition. N'était-ce pas la peine d'enregistrer, par exemple, la défense que la *Kommandantur* allemande, qui fonctionnait

(1) *Œuvres oratoires de Bossuet*, édition critique de l'abbé J. LEBARQ revue et augmentée par C. URBAIN et E. LEVESQUE, t. VII, Complément et tables, Paris, Desclée, 1926. 10-8° de X-697 p. : une carte, 14 fac-similé.

alors en Belgique (1915), fit, pendant six mois, d'imprimer 16 lignes du discours aux Carmélites (27 mars 1661) où Bossuet flétrit « les entreprises hautaines de ces ravageurs de provinces que nous appelons conquérants ? (1) »

8. — Fleury est surtout connu pour son *Histoire ecclésiastique* et son gallicanisme. M. l'abbé Gaquère ne manque pas de l'envisager à ce double point de vue dans sa thèse de doctorat (2). Mais il montre que tout n'est pas dit quand on a parlé du gallican et de l'historien de l'Eglise, qu'il y a, un Fleury juriste, humaniste, philosophe, éducateur, un Fleury en rapports avec les hommes illustres du xvii^e siècle, un Fleury prêtre dignes d'attention.

L'humaniste compte à son actif l'hymne grec à Lamoignon (1658) et le poème latin sur le collège de Clermont (1659), qui n'ont plus pour nous l'intérêt que leur prêta le xvii^e siècle, et la *Lettre sur Homère* (1665), intelligente mais superficielle. Les deux *Dialogues sur l'éloquence judiciaire* (1664) — que M. Gaquère a, dans sa thèse complémentaire, publiés pour la première fois — sont plus importants ; l'auteur indique les réformes qui s'imposent au barreau et formule, avant Boileau, les principes sur lesquels s'appuya la littérature du xvii^e siècle.

Le philosophe ne vaut pas l'humaniste. Quand M. Gaquère parle du « système philosophique » de Fleury, il emploie un bien gros mot, qu'il atténue vite en ajoutant que ses vues n'ont jamais été « ni absolument originales ni profondes ». Notons seulement qu'il fut cartésien, non sans réserves : il aima de Descartes la méthode expérimentale et l'esprit d'observation, mais son cartésianisme fut contrebalancé par son christianisme et son amour de l'antiquité. Dans la *Lettre sur Platon* (1670), il témoigne du goût pour la morale et la méthode de ce philosophe, qu'il déclare utile, entre tous les anciens, pour former un honnête homme et préparer au christianisme ; à une époque engouée d'Aristote et de Descartes, il se rapproche de l'Oratoire où, sous l'impulsion de Bérulle, « on respirait un air platonicien ».

Educateur, Fleury fut précepteur des princes de Conti (1672-1680), du comte de Vermandois, le fils de Louis XIV et de Mademoiselle de La Vallière (1680-1683), et sous-précepteur des Enfants de France : les ducs de Bourgogne (1689), d'Anjou (1690) et de

(1) Cf. SENEX, *Bossuet devant la censure allemande*, dans la *Revue des jeunes*, 10 juin 1921, p. 487-490.

(2) FRANÇOIS GAQUÈRE, *La vie et les Œuvres de Claude Fleury (1640-1723)*, Paris, J. de Gigord, 1925. In-8° de x-515 p., 2 portraits, 4 fac. similé, 20 fr.

Berry (1693), dont Fénelon était le précepteur. Quand Fénelon fut renvoyé, Louis XIV ne le remplaça pas ; Fleury, sans être précepteur en titre, continua seul une tâche à laquelle il suffisait parfaitement. Le *Traité du choix et de la méthode des études* (composé en 1675, imprimé sous sa forme définitive en 1686) développe son programme. Dans une thèse sur *Le Traité des études* (Paris, 1921), M. l'abbé G. Dartigues montra ce que cet ouvrage avait de nouveau et de sagement « moderne ». Constatant les ressemblances du *Traité* avec *l'Education des filles* de Fénelon (ébauchée vers 1681, imprimée en 1687), il fut d'avis que la priorité des idées appartient probablement à Fénelon. M. Gaquère est d'un autre sentiment. Dans *l'Education des filles*, et aussi dans ses *Dialogues sur l'éloquence* et dans la *Lettra à l'Académie*, Fénelon n'aurait fait que « développer les idées de Fleury, avec un grand éclat d'expression, mais sans y rien ajouter au fond ». De même, Fleury aurait été « l'ouvrier véritable » de la formation, tant intellectuelle que morale et religieuse, du duc de Bourgogne ; Fénelon, du reste, était en parfait accord avec lui et se reposait avec une entière confiance sur la sagesse du sous-précepteur.

Jusque dans le domaine politique et social, Fleury avait été le précurseur de Fénelon. L'amitié, qui les unissait l'un à l'autre avant de travailler en commun, survécut à l'éloignement de l'archevêque de Cambrai. Fleury, « durant sa longue vie de 83 ans, ne perdit jamais une amitié » ; il resta fidèle à Fénelon dans la disgrâce. Non qu'il ait donné dans le quiétisme ou qu'il ait combattu Bossuet. Sur le fond de la querelle quiétiste il prit nettement parti contre l'erreur ; mais il refusa de lâcher Fénelon, ce qui faisait dire à Bossuet : « M. de Cambrai a endormi M. de Fleury comme beaucoup d'autres ».

Sauf en cette circonstance, Fleury et Bossuet s'entendirent fort bien. Fleury s'était préparé à son ordination sacerdotale (8 juin 1669) sous la direction de Bossuet, Il dut à son intervention d'être nommé précepteur des princes de Conti. Après la mort de Bossuet, Fleury examina les *Mémoires* de Ledieu sur l'évêque de Meaux, et en réclamera l'impression « avec sa douce insistance ». L'épisode le plus marquant des relations entre Fleury et Bossuet fut celui des réunions du « Petit concile ». Une élite se groupa autour de Bossuet pour s'occuper de divers sujets poétiques et philosophiques, puis (1673) de la Bible. Fleury tenait la plume : « durant une dizaine d'années, il couvrit de son écriture fine et régulière les grandes marges de la Bible de Vitry, que Bossuet prêtait au concile, pour y recueillir les annotations arrêtées en commun ». Sur les travaux du « Petit concile », sur la collaboration de Bossuet avec Fleury, non seulement au « Petit concile »,

mais aussi pendant « les rendez-vous ordinaires » qu'ils avaient dans le bosquet des fables d'Esopé du jardin de Versailles, M. Gaquère a écrit quelques-unes de ses meilleures pages.

Parmi les grands hommes qui furent en rapports avec Fleury, M. Gaquère nomme La Bruyère. « A travers toutes les œuvres de La Bruyère, qu'il parle de l'éloquence de la chaire ou des devoirs des grands, qu'il expose ses théories littéraires ou sociales, on trouve les marques de l'influence exercée sur La Bruyère par son ami Fleury » ; cette phrase laisse rêveur, et l'on voudrait que M. Gaquère, qui s'attarde à des choses moins importantes, se fût expliqué là-dessus. Fleury remplaça La Bruyère à l'Académie française (16 juillet 1696). De son discours de réception M. Gaquère donne des extraits remarquables, celui, en particulier, où le nouvel académicien témoigne de la sincérité du christianisme de La Bruyère « avec une autorité d'autant moins contestée que sa parole était plus simple et plus loyale ».

Plus que l'humaniste et le philosophe, plus même que l'éducateur et l'ami des grands hommes du xvii^e siècle, Fleury juriconsulte a de l'importance. Fleury avait bien des aptitudes. La littérature l'attirait quand il débuta. Les langues anciennes, latine et grecque, faisaient ses délices. Il s'intéressait à l'hébreu, à l'espagnol et à l'italien, aux origines littéraires de la France, aux mathématiques, à la philosophie et à l'histoire. Il s'initia au dessin. Mais, quand il quitta le collège de Clermont, à seize ans (1656), Cossart, son maître, lui écrivit : « Votre affaire est la jurisprudence ». Cossart avait deviné juste. M. Gaquère étudia la formation juridique de Fleury et ses ouvrages de droit, notamment *l'Institution au droit français* (achevée en 1668), *l'Institution au droit ecclésiastique* (composée en 1665-1666), *l'Histoire du droit français* (imprimée en 1674), en trois chapitres substantiels qui lui permettent de conclure avec Laboulaye : « S'il est un nom de juriconsulte qui doit durer, assurément c'est celui de l'honnête et judicieux Fleury ».

Le juriconsulte prépara les voies à l'historien de l'Eglise, et sans doute, déteignit sur le gallican.

On sait la part des légistes dans l'élaboration et la codification des théories gallicanes. Fleury n'épousa pas toutes leurs revendications. Une des parties les plus instructives de la thèse de M. Gaquère montre que Fleury n'embrassa point les préjugés du gallicanisme parlementaire, mais sut assigner des bornes à l'autorité civile et parler du pape avec respect. Avec cela, Fleury, ordonné prêtre à vingt-neuf ans, « comme Fénelon et Bossuet le pensaient, comme lui-même le reconnaissait, ne fut jamais théologien ». De l'esprit et des traditions des juristes il avait reçu les premières

et définitives impressions. Fils d'un avocat au Conseil, avocat lui-même pendant dix ans, lié toute sa vie avec les membres célèbres du barreau et du parlement, en passant de cette école à celle de Bossuet, lequel avait lui aussi, selon l'expression de Brunetière, « du sang de parlementaire dans les veines », ç'aurait été merveille qu'il adoptât, sur les rapports de l'Etat et de l'Eglise, les idées romaines. En fait, Fleury, « adversaire compétent, audacieux, courageux » du gallicanisme parlementaire, et hostile au jansénisme avec lequel le gallicanisme parlementaire fraya souvent, a partagé les idées du gallicanisme épiscopal « avec modération et à la façon de Bossuet ».

Ce gallicanisme se retrouve dans l'*Histoire ecclésiastique*. M. de Gaumont, son maître en jurisprudence, l'avait encouragé à l'étude de l'histoire de l'Eglise, sous prétexte qu'il y découvrirait, pour ses plaidoyers, des exemples et des maximes plus utiles que dans l'histoire grecque et romaine, « en réalité sans doute, pense M. Gaquère, parce qu'il le jugeait appelé à l'état ecclésiastique ». Quand Fleury se fut adonné aux études juridiques, il rencontra partout l'Eglise, qui avait façonné notre société ; c'est pourquoi il écrivit une *Histoire ecclésiastique*, qui parut, de 1690 à 1720, en 20 volumes embrassant les quatorze premiers siècles.

Ceux qui ne connaissent cette *Histoire* qu'à travers les diatribes de Robrbacher — lequel, « héritant de ceux qu'on assassine », a pillé Fleury effrontément —, de Darras et de Fèvre, en ont une idée inexacte : Fleury ne peut leur paraître qu'un historien de mauvaise foi, dont l'idéal est le « pur gallicanisme » épiscopal et parlementaire et le droit protestant et césarien. « L'Eglise catholique de Fleury, dit Fèvre, c'est au fond l'Eglise anglicane de Henri VIII ou l'Eglise française de la Constituante. » M. Gaquère fait bonne justice de ces appréciations. Il affirme la haute valeur d'une œuvre solidement documentée, dont l'auteur s'est efforcé d'appliquer les principes d'une sage critique exposée dans sa préface. D'un examen — un peu rapide — de quelques-uns des faits qu'on reproche à Fleury d'avoir dénaturés, il conclut que « beaucoup des défauts qui lui ont été imputés sont exagérés ou inexistantes ». Il note que, contrairement à ce qu'on a dit, l'*Histoire ecclésiastique* n'a pas été mise à l'Index.

Ce n'est pas que Fleury soit un historien impeccable. Il eut, remarque M. Gaquère, « le tort de voir trop exclusivement le bien dans l'antiquité et le mal dans les temps plus récents. Il se faisait illusion s'il croyait que c'était par ignorance des anciens canons que l'Eglise avait adopté une discipline nouvelle, tandis qu'elle l'avait fait par nécessité et pour s'adapter aux conditions nouvelles de la société. » L'observation est juste. Fleury a méconnu les

grandeurs du moyen âge chrétien. Il n'a compris ni ce que M. Henry Bordeaux appelait récemment « la France des XIII^e et XIII^e siècles, la France des trois grands C (croisades, cathédrales, chansons de gestes) » (1), ni les grands scolastiques, ni les grands papes. En cela il était d'accord avec son temps — Bossuet lui-même, qui a mieux apprécié le moyen âge que ses contemporains, n'est guère plus suffisant que lui —, ce qui atténue mais ne supprime pas le grief qu'il s'est attiré. Etranger aux aberrations du gallicanisme parlementaire, son gallicanisme épiscopal affleure trop souvent. M. Gaquère dit qu'il lui arrive d'omettre « dans les originaux quelques passages importants relatifs à l'autorité du Saint-Siège ». Ailleurs Fleury minimise la portée des documents qui concernent cette autorité. En somme, conclut modérément M. Gaquère, « nous reconnaissons que l'*Histoire ecclésiastique* peut sembler à plusieurs avoir été écrite dans le dessein préconçu de justifier le *Discours sur les libertés [de l'Eglise gallicane]*, et que la mentalité gallicane de l'auteur, sans qu'il y ait pris garde, a pu influencer sur son choix et son interprétation des faits ».

Deux chapitres sur Fleury, abbé du Loc-Dieu, dans le diocèse de Rodez (1684), puis d'Argenteuil (1706), et sur sa vie sacerdotale, et un bref chapitre sur Fleury confesseur du petit Louis XV (1716-1723) terminent le livre de M. Gaquère. Fleury fut un bon prêtre, pieux, humble, simple, désintéressé, charitable, disciple, à sa façon, par son travail tenace du saint Vincent de Paul qui avait dit un jour à Richelieu : « Un prêtre ne se repose jamais ».

Le volume que lui a consacré M. Gaquère a des longueurs et même des hors-d'œuvre, comme l'histoire de l'abbaye du Loc-Dieu. Les citations auraient pu être abrégées, au moins quand il ne s'agit pas de textes inédits ; par exemple, les dix pages reproduites de la préface de l'*Histoire ecclésiastique*. Les lacunes de l'*Histoire ecclésiastique* sont marquées faiblement. Les sources ne sont pas toujours bien indiquées et les fautes d'impression n'ont pas été relevées toutes dans l'*Errata*. En dépit de ces imperfections, la bonne tenue littéraire et scientifique de ce livre d'histoire en font un des meilleurs que le clergé de France ait produits durant ces dernières années.

(A suivre).

FÉLIX VERNET.

(1) HENRY BORDEAUX, J. Michaud historien des croisades, dans la *Revue des deux mondes*, 1^{er} septembre 1926, p. 70.

CHRONIQUE DE THÉOLOGIE DOGMATIQUE

L'idée du sacrifice de la messe d'après quelques publications récentes.

Il est de foi que la messe est un « vrai et propre sacrifice » mais un sacrifice identique à celui de la Croix. En quoi consiste au juste ce sacrifice. Comment faut-il le définir ? Quelle est l'essence du sacrifice de la messe ? C'est une question que le Concile de Trente n'a pas défini. La définition du sacrifice de la messe est laissée à la liberté des théologiens. Ceux-ci, en de nombreux systèmes, depuis le xvi^e siècle jusqu'à nos jours, ont tenté de donner une solution satisfaisante au problème posé.

Les uns, partant de ce principe qu'ils acceptaient comme un axiome indiscutable, à savoir que tout sacrifice suppose essentiellement une *immolation* ou *destruction*, se sont efforcés de trouver cette destruction à la messe.

Les autres, mettant d'abord en fait que le Christ, Hostie propre du sacrifice eucharistique, ne peut subir aucune destruction réelle, depuis qu'il est ressuscité, en concluent que la messe tient d'ailleurs sa qualité de vrai sacrifice et recourent généralement à l'idée de simple oblation.

En 1919, M. Henri Lamiroy, professeur au grand Séminaire de Bruges reprenait la question, en refaisait l'histoire et tentait d'y donner une réponse adéquate (1).

Les lecteurs de cette Revue ont été à même d'apprécier la valeur et les déficits de cette réponse dans la très suggestive chronique que lui a consacrée M. Rivière (2).

Le savant professeur ne se contentait point d'exposer le système de M. Lamiroy et d'en critiquer les postulats ; en situant la théorie du sacrifice destruction dans l'histoire de la théologie, il la ramenait à sa véritable place. « Il reste donc que la destruction sacrificielle soit une théorie formulée par les théologiens

(1) HENRICUS LAMIROY, *De essentia S. S. Missae sacrificii*. Louvain, 1919.

(2) *Revue des Sciences religieuses*, 1^{re} année, janvier 1921, p. 69 à 92 : *Un nouveau système sur l'essence du sacrifice de la messe*.

du xvi^e siècle pour mieux exprimer contre les protestants la réalité du sacrifice eucharistique. Depuis lors, elle s'est toujours maintenue dans les écoles, mais non sans rencontrer une sérieuse opposition. Ce qui fait que la question reste ouverte de savoir jusqu'à quel point elle présente par rapport au passé, une innovation malencontreuse, ou un légitime développement » (1). Il ne s'en tenait point à ces conclusions négatives. A une méthode trop a priori qui consistait à partir d'une définition absolue du sacrifice dont on demandait la formule aux sacrifices inférieurs du Lévitique il opposait une méthode plus souple qui va droit aux réalités sacrificielles les plus hautes, les étudie en elles-mêmes pour en dégager ensuite la notion précise.

A la conception du sacrifice qui tient pour élément essentiel de cette réalité religieuse la destruction de la victime, M. Rivière opposait celle de l'Ecole oratorienne qui paraît mieux fondée sur les données de la tradition et qui tient pour élément constitutif du sacrifice *l'offrande* « la production la plus exquise qui puisse être de l'ordre spirituel ». Après avoir donné de cette conception une esquisse des plus suggestives, il ajoutait : « Il ne manquerait sans doute à cette doctrine de nos vieux maîtres français que d'être exposée en une synthèse complète et organique, pour constituer un système digne de se placer en bon rang à côté des plus célèbres, et peut-être capable de les contrebalancer efficacement dans l'appréciation des théologiens » (2).

D'ailleurs n'y aurait-il point dans cette conception plus qu'un système : « la question se pose de savoir si les prémisses qui font sa force sont des créations de circonstance, ou bien des vérités définitives, si donc elles doivent rester le patrimoine d'une école, ou si elles n'exprimeraient pas plutôt les données essentielles qui s'imposent à tous les systèmes et le critère qui en mesure la valeur. » (3)

Depuis que ces lignes ont été écrites, plusieurs travaux ont paru qui semblent bien répondre aux souhaits exprimés par le savant rapporteur : non seulement ils tendent à fournir une synthèse complète et organique de l'idée du sacrifice de la messe, mais ils montrent comment les éléments de cette synthèse poussent des racines profondes dans l'ancienne tradition, comment cette synthèse elle-même est adéquate à l'idée dogmatique du mystère qu'elle a pour but d'expliquer. Il semble bien que par eux, nous

(1) *Ut supra*, p. 80.

(2) *Ibidem*, p. 86.

(3) *Ibidem*, p. 91.

soyons à même de constater un réel progrès dans la position et la définition du problème qui concerne l'essence du sacrifice de la messe.

Ces ouvrages ont ceci de commun qu'ils partent tous d'une même méthode positive pour aboutir à des conclusions convergentes : qu'ils envisagent le problème au point de vue de l'histoire de la notion générale du sacrifice, qu'ils l'étudient à la lumière de la liturgie, de la patristique ou de l'histoire de la théologie, ils aboutissent à cette même conclusion : le sacrifice est essentiellement dans *l'oblation*.

*

**

Dans une conférence faite à la semaine d'ethnologie religieuse de Tilbourg 1922 « Notions générales sur le sacrifice dans les cycles culturels » (1) le savant secrétaire de l'Anthropos a exposé ses vues sur le sacrifice dans les premières civilisations ».

« Il n'y a peut-être pas, écrit-il (p. 229) de matière pour laquelle l'utilité, voire la nécessité de la méthode historique soit plus immédiatement évidente que le sacrifice. Il n'en est pas non plus au sujet de laquelle l'évolutionnisme eut construit tant de théories arbitraires et aventureuses ».

Or quelles sont les conclusions auxquelles il aboutit en ce qui concerne le sacrifice dans les cycles culturels primitifs. « Dans les plus anciennes cultures, il y a de vrais sacrifices. Dans tout le cycle des Pygmées, on ne rencontre pour tout sacrifice que celui des prémices. Toutes les particularités du sacrifice des prémices montrent qu'il est avant tout un hommage à l'Être suprême, pour reconnaître sa suprême domination et exprimer la gratitude envers celui qui a donné la vie et procure des vivres pour l'entretenir ».

De cette idée que l'élément le plus intime du sacrifice est de reconnaître le domaine suprême de Dieu sur la vie et la mort, par une destruction en son honneur, nulle trace : elle est absolument étrangère au sacrifice des temps les plus anciens.

Affirmer que la destruction est de l'essence même du sacrifice, ce serait méconnaître le fait de l'existence de vrais sacrifices dans les civilisations les plus anciennes, nier l'universalité du sacrifice dans les religions de tous les temps.

Dans les Urkulturen, on n'offrait que des vivres. Plus tard viendront les sacrifices d'animaux ; mais l'action de tuer l'animal restera un acte profane. « Le sacrifice proprement dit ne com-

(1) Compte rendu analytique de la III^e session tenue à Tilbourg. — Maison Saint-Augustin, Enghien, Belgique, 1923, in-8°, 494 p.

mencera que par l'oblation de certaines parties de l'animal tué à la chasse... » (1).

Le sacrifice correspond chez l'homme au besoin *d'offrir*. « S'il fallait donner une courte caractéristique de ces deux éléments (le sacrifice et la prière) je serais tenté de dire que la prière représente plutôt l'élément passif et réceptif, tandis que le sacrifice satisfait au besoin actif et *donatif* de l'homme » (2).

Ainsi donc, d'après ce maître de l'ethnologie religieuse, les faits les plus anciens déposent en faveur de cette conclusion que le sacrifice consiste dans une oblation.

**

Si nous interrogeons la liturgie officielle de l'Eglise, en qui s'incarne, en dehors de tout système compliqué, la foi spontanée, traditionnelle, populaire des fidèles, nous constaterons qu'elle nous apporte sur l'idée du sacrifice de la messe un témoignage en parfaite cohérence avec la notion générale du sacrifice-oblation.

Plusieurs auteurs ont particulièrement insisté sur ce témoignage récemment.

Mgr Batiffol en avait dit l'importance dans ses *leçons sur la Messe* : 1918. Dans sa Leçon VI^e sur les traits essentiels du saint sacrifice, il exprimait ainsi sa pensée « l'oblation de la Cène et l'oblation de la Messe ont ceci de commun qu'elles sont l'oblation d'une victime immolée en un autre point de l'espace et du temps : à la Cène l'oblation est faite de la victime qui *sera* immolée sur la croix ; à la messe l'oblation est faite de la victime qui *a été* immolée sur la croix. De plus, à la Cène, le Christ fait lui-même l'oblation de son corps et de son sang, tandis qu'à la messe, le prêtre offre *vice Christi* le corps et le sang immolés du Christ » (3). « Cette doctrine a l'avantage d'être la doctrine même de la liturgie, ajoute-t-il un peu plus loin. Et il explique ainsi sa pensée : « La théorie classique qui voit dans la consécration une sorte d'immolation... a le tort de ne pas impliquer assez nettement dans la consécration une oblation formelle, l'offrande que, par le ministère du prêtre, le Christ fait à Dieu de son corps immolé et de son sang versé... *Toute l'essence du sacrifice est dans l'offrande.* »

La liturgie met l'accent sur cet acte sacerdotal quand elle enferme dans le mot *offerre* l'essence du sacrifice de la messe... » (4).

(1) *Ibidem*, p. 237.

(2) *Ibidem*, p. 243.

(3) P. BATIFFOL, *Leçons sur la messe*, Paris, 1923, 3^e éd., p. 180.

(4) *Ibidem*, p. 179.

C'est à des conclusions semblables qu'aboutit l'étude du P. Kramp sur les conceptions sacrificielles dans la Liturgie Romaine de la Messe (1).

Dans le premier chapitre de son ouvrage, il s'efforce de dégager de la liturgie Romaine de la messe, l'idée sacrificielle qui s'y trouve impliquée. Un second chapitre tend à éclairer l'idée qui se dégage de cette liturgie, par l'étude des conceptions analogues que Nicolas Cabasilas relevait dans les Liturgies grecques. Le troisième chapitre consacré à analyser la pensée d'un théologien spéculatif comme saint Thomas, met en relief l'harmonie de cette pensée avec celle de la liturgie. Enfin le dernier chapitre expose et critique les théories théologiques sur l'essence du sacrifice de la messe en les mettant en rapport avec les conclusions liturgiques dégagées par l'auteur.

Une note intitulée « Liturgie et culte de Mystères » esquisse une critique des vues exposées par Casel dans une série d'articles, et dans un ouvrage récemment paru touchant les analogies entre les Mystères païens et la liturgie chrétienne du sacrifice de la messe (2).

Il n'échappe point au sens historique de l'auteur que le point de départ de son enquête suppose un problème délicat résolu.

Considérer la liturgie Romaine au terme de son développement comme un tout où l'on peut saisir la manifestation organique d'une même pensée, n'est-ce point préjuger la question de son unité ? Il compare cette liturgie à un monument comme la cathédrale de Cologne dans laquelle chaque siècle a mis du sien ; malgré l'apport des siècles, personne ne met en doute son unité de style. Pourquoi n'en serait-il pas de même du monument de la liturgie ? (3)

Pourtant ne serait-il pas plus sûr de commencer à reconnaître l'œuvre de chaque siècle dans ce monument pour mieux dégager ensuite ses lignes perpétuelles. « La méthode historique a pour programme de retrouver la date de chaque chose, et de demander la signification des choses à leur origine. Elle considère la Messe Romaine comme une architecture, et si l'on veut comme une basilique remontant aux origines et dans laquelle chaque siècle a mis du sien... » (4).

(1) J. KRAMP, *Die Opferanschauungen der Römischen Messliturgie*, Regensburg, Kösel et Pustet, 1924, 2^e éd. in-8° de 310 p.

(2) *Benediktinischen Monatschrift*, Beuron, 1921 ; *Jahrbuch für Liturgiewissenschaft*, 1922 et 1923 ; *Die Liturgie als mysterienfeier*, *Ecclesia orans*, Band IX.

(3) *Id.*, p. 24.

(4) P. BATIFFOL, *Leçons sur la messe*, p. x.

Pour ne point s'être livré à ce travail préalable qui consisterait à suivre tout d'abord dans la mesure du possible la formation du plus ancien matériel liturgique, et à en dégager le sens, le P. Kramp perd le bénéfice de fournir à son lecteur une réponse aux problèmes soulevés et résolus d'ailleurs d'une façon peu rigoureuse, sinon fantaisiste sous l'influence des préjugés de son école par l'un des représentants de la méthode *Religion Geschichtlich Wetter* dans deux de ses ouvrages sur les anciennes liturgies (1). Ce n'est point d'ailleurs que le P. Kramp ne connaisse bien les données de l'histoire de la messe et qu'il ne les utilise dans son travail. Avec les liturgistes du Moyen Age, et à la suite d'historiens comme Bona et Mgr Batiffol il considère la liturgie de la messe romaine comme un tout organique qui va de l'offertoire à l'amen qui précède le Pater et en qui se révèle un mouvement ascensionnel. « Il y a dans la messe un mouvement d'ascension, dont le point de départ est l'offrande matérielle du pain et du vin ; dont le point culminant est, au moment où s'opère la conversion de ce pain et de ce vin au corps immolé du sauveur, l'oblation de ce corps et de ce sang à Dieu que le sauveur renouvelle par les lèvres et les mains du prêtre. » Ces paroles de Mgr Batiffol résument bien l'argument général qui se retrouve immanement à l'analyse du P. Kramp.

Cette analyse porte tour à tour sur le sujet, l'action, le but, le symbolisme, et l'objet de l'oblation sacrificielle dans la liturgie.

Le sujet : c'est le prêtre et le peuple, comme le prouvent les expressions : *meum ac vestrum sacrificium... pro quibus tibi offerimus vel qui tibi offerunt... Unde et memores nos servi tui et plebs tua sancta... offerimus.*

Si le prêtre et le peuple offrent en même temps, ce n'est pas de la même façon : le Seigneur reçoit le sacrifice des fidèles des mains du prêtre. Le peuple a une activité à côté du prêtre dans l'office du sacrifice ; l'Église comme telle est représentée juridiquement par le Prêtre.

Que dit la liturgie du Christ comme *offerens*, comme prêtre du sacrifice ? Il est clair que la liturgie met notre offrande en relation avec l'institution, et le mandat du Christ. C'est après le récit de l'institution que nous lisons : *Unde et memores, offerimus.* — Les paroles de la consécration par le fait qu'elles ont une efficacité divine sont dites au nom du Christ : s'en suit-il

(1) WETTER, *Altchristliche Liturgien : Das christliche mysterium*. Göttingen, 1921, 196 p., et *Altchristliche Liturgien II. Das christliche opfer*, Göttingen, 1922, in-8°, 122 p.

que l'*offerre*, accompli sur l'ordre du Christ se fait au nom du Christ, cela n'est point exprimé dans la liturgie (1).

L'acte sacerdotal est essentiellement un acte d'offrande. Avant comme après la consécration la liturgie met l'accent sur ce mot : *offerre*. L'auteur le reconnaît à la suite de Mgr Batiffol.

Le but de cette offrande d'après la Liturgie c'est la gloire de Dieu. *Suscipiat... ad laudem et gloriam nominis tui*, le salut des hommes, *pro nostra et totius mundi salute*. Un autre but plus extérieur c'est le souvenir du Maître : *offerimus ob memoriam passionis, resurrectionis et ascensionis*. D'une représentation objective, sacramentelle, symbolique des souffrances et de la mort du Christ à la messe, la liturgie ne sait pas plus que d'une représentation de la résurrection et de l'ascension (2).

Dans l'offrande d'un don, la liturgie veut-elle signifier symboliquement l'offrande de notre propre personne? Tandis que les secrètes expriment cette pensée, on ne trouve rien de clair dans l'*ordo Missae* sur ce point. Avec plus de raison peut-on voir du symbolisme dans les prières *supra quoe* et *Supplices*. S'il y est question de demander à Dieu le Père qu'il accepte notre offrande : il ne peut s'agir dans cette demande du Christ lui-même qui est toujours infiniment acceptable et toujours accepté ; c'est l'acceptation de ceux qui offrent sous le symbole des dons qui est ici demandée.

Quel est d'après la liturgie la matière de l'oblation? Ce sont les dons terrestres du pain et du vin aussi bien que le corps du Christ. Au pain et au vin comme au Christ la liturgie applique le mot *offerre*. Non pas que la liturgie nous donne le pain et le vin comme une offrande indépendante du corps et du sang du Christ auxquels ils sont transformés ; le pain et le vin ne sont offerts qu'en tant qu'ils sont destinés à devenir le corps du Christ. Au commencement de la liturgie, il y a l'offrande matérielle qui est nôtre avec sa faiblesse, au point culminant de la messe il y a cette offrande merveilleusement transformée par la Consécration au corps et au sang de J.-C. et acceptée comme telle par Dieu le Père (1).

C'est dire l'importance de la transformation des dons au corps et au sang du Christ dans l'économie du sacrifice. Qu'enseigne la liturgie sur ce point? Elle nous dit qu'il y a là une sancti-

(1) KRAMP, p. 36.

(2) *Ibidem*, p. 42.

(3) *Ibidem*, p. 45.

(4) *Ibidem*, p. 48 à 50.

fication, une consécration des dons respice ad munera quae sacramus. Hostias nomini tuo sacrandas offerimus... (1)

Cette consécration se fait par les paroles de l'institution qui mettent sur l'autel l'oblation sainte : le corps et le sang de J.-C. Il reste à l'église de présenter cette oblation et de la faire agréer ; c'est l'objet des prières *Supra quoe* et *Supplices*. Avec cette dernière prière nous sommes liturgiquement au plus haut point de la messe. C'est alors que s'opère une union plus intense à Dieu par l'acceptation qu'il fait de notre offrande, et par la demande que nous faisons d'une participation à la vie divine dans la communion (2).

Si de cette analyse du sacrifice de la messe à la lumière de la liturgie, on veut déduire une définition de l'action sacrificielle, on formulera ainsi cette définition : « Un sacrifice est une offrande d'un don qui est rendu sacré par une consécration divine accompagnée d'une transformation physique, et qui symbolise notre propre abandon et consécration à la divinité » (3).

Il se dégage de cette analyse des conclusions touchant la valeur des théories sur l'essence du sacrifice de la messe.

La théorie du sacrifice destruction ne trouve aucun fondement dans la liturgie. Bien plus, d'après le P. Kramp la liturgie serait aussi totalement étrangère à l'idée d'une représentation symbolique du sacrifice de la croix par la *double consécration*.

Sans aucun doute, la liturgie par l'invariabilité substantielle de ses formules touchant les paroles de la consécration nous montre que l'essence du sacrifice de la messe est à chercher dans la consécration (4). Mais elle se tait sur la question de savoir si la double consécration est nécessaire à l'essence du sacrifice. Que cette double consécration soit de droit divin, puisque le Christ l'a voulu, la liturgie le proclame en rappelant l'exemple et l'ordre du Christ à la dernière Cène (5).

Mais le fait de l'institution divine de la double consécration ne nous éclaire point sur le but poursuivi par le divin Maître. — A-t-il voulu par là symboliser le repas spirituel complet qu'il nous préparait, ou a-t-il voulu par là représenter sa passion, et faire de cette représentation quelque chose d'essentiel au sacrifice qu'il instituait ?

(1) KRAMP, p. 80 et 81.

(2) *Ibid.*, p. 98 à 104.

(3) *Ibid.*, p. 110.

(4) *Ibid.*, p. 29.

(5) *Ibid.*, p. 56.

Le Père Kramp pense que la liturgie se tait absolument sur ce point. Affirmer qu'il y a dans la double consécration une représentation symbolique du sacrifice de la croix est une vue de l'esprit qui n'est qu'un postulat des théories du sacrifice-destruction et qui est totalement étrangère à la liturgie (1).

Comment accorder cette interprétation liturgique avec le Concile de Trente qui nous dit que la messe représente le sacrifice de la croix ? Par cette constatation que la représentation la plus haute d'une chose ou d'une personne est celle qui se fait par la présence nouvelle de cette chose ou de cette personne.

La liturgie de la messe ne connaît d'autre rapport du sacrifice de l'autel à celui de la croix que celui qui s'établit par l'identité formelle de l'oblation ; le Christ immolé et par l'identité juridique du prêtre qui offre.

La manière de l'offrande à la messe est différente de celle de la croix et identique à celle de la Cène. Elle n'a rien en soi d'un sacrifice sanglant ; elle ne s'accomplit point à la manière d'un sacrifice sanglant, par une effusion symbolique du sang, elle conserve en tout le caractère d'un sacrifice d'aliment (2).

La valeur des conclusions du P. Kramp sur la signification de la double consécration dépend de la valeur de son exégèse du récit de l'institution. La liturgie suppose l'identité de la messe et de la Cène. Il y a accord sur ce point. Mais le sens obvie de l'institution telle que la rapporte la liturgie n'implique-t-il point un rapport symbolique de la Cène à la Croix ? Si l'on se reporte au moment où les paroles de l'institution, furent prononcées, à cette heure où l'âme du Christ était tout entière tendue vers le sacrifice imminent du calvaire n'en conclura-t-on pas que si le Christ a choisi des symboles à cette heure, c'était pour signifier le sacrifice prochain de la croix. La séparation symbolique des éléments, pain et vin, ne pouvait figurer dans la situation que la séparation réelle du corps et du sang.

Pour cette raison, nous ne croyons pas que l'affirmation d'un rapport symbolique de la messe à la croix soit totalement étrangère au récit de la double consécration que contient la liturgie et ne soit affirmé qu'au nom d'une vue de l'esprit conforme à l'idée du sacrifice destruction.

Plus conforme à la réalité est l'affirmation de Mgr Batiffol « Il n'est pas indifférent que le pain et le vin, symboles sensibles du corps et du sang (réellement mais invisiblement présents) symbolisent la passion du Christ dans laquelle le sang fut séparé du

(1) KRAMP, p. 57.

(2) *Ibid.*, p. 108.

corps et constituent ainsi ce que saint Thomas appellera « une imago quædam repræsentativa passionis Christi (III^e p. LXXXI, I). Si en effet le sauveur a choisi ces symboles, c'est que le signe s'accordait à la chose signifiée. Mais ce qui importe ici c'est l'intention que le sauveur a eu d'offrir et de faire offrir, tout en représentant. » (1).

*
**

Ce n'est point seulement du point de vue liturgique que l'on aboutit à de telles conclusions. Plusieurs auteurs récents y sont arrivés en interrogeant la tradition dans son ensemble.

Citons tout d'abord le travail magistral du Père de la Taille, paru en 1921 (2).

Tous ceux qui s'intéressent aux choses théologiques connaissent ce magnifique ouvrage aussi remarquable par la profondeur et l'originalité de la synthèse qu'il propose, que par ses analyses pénétrantes de la tradition et l'abondance de son érudition. Il n'entre point dans le dessin de cette chronique d'analyser ici en elle-même cette œuvre magistrale, mais de marquer l'importance des conclusions qui s'en dégagent à la lumière d'un ouvrage plus récent du même auteur qui les résume et les éclaire sur certains points (3).

Cet ouvrage contient une Esquisse du mystère de la foi, plusieurs lettres dont une à un publiciste sur les sacrifices, une seconde à un missionnaire sur l'oblation unique du Christ et sur l'oblation de toutes nos messes par le Christ, une troisième à un théologien sur l'ange du sacrifice et le sacrifice céleste, une dissertation sur les offrandes de messes, une autre sur la présence réelle et son rôle sacramentel, enfin un appendice qui résume en forme scolastique la discussion du problème relatif aux offrandes de messes.

Toute synthèse complète et organique vraiment cohérente sur le sacrifice de la messe doit se relier à une doctrine de la religion, de la prière, du sacrifice en général, du sacrifice de la croix, et du sacrifice céleste. Telle est bien la qualité de l'« Esquisse du mystère de la foi ».

(1) BATIFFOL, *Leçons sur la messe*, p. 180.

(2) MAURICE DE LA TAILLE, *Mysterium fidei. De Augustissimo corporis et sanguinis Chrisii atque sacramento*; Paris, Beauchesne, 1921, in-4° de x-663 p.

(3) M. DE LA TAILLE, *Esquisse du mystère de la foi suivies de quelques éclaircissements. Ibid.*, 1924, in-8°, 282 p.

En voici la substance :

« Le premier devoir de l'homme est le don de soi à la divine bonté qui mérite tout amour...

Mais l'homme n'étant pas un esprit pur aura besoin de traduire ce don intérieur de soi dans un rite extérieur qui le symbolise. Il fera donc hommage à Dieu d'un don matériel dont toute la raison d'être soit de représenter et d'attester l'intime consécration de son âme... D'où la définition de saint Augustin qui est traditionnelle dans l'Eglise : *le sacrifice rituel est le signe visible du sacrifice invisible.* » (1).

Ainsi ce qui importe avant tout, le principal, c'est la réalité intérieure ; le signe extérieur est essentiellement relatif à cette réalité intérieure.. Ce qui est dû à Dieu, c'est le mouvement de notre âme vers lui par l'amour, pour s'unir à lui dans la possession. Le signe extérieur de notre don, ce sera l'affectation exclusive à Dieu, l'oblation d'une portion de nos biens représentant le tout, et notre propre personne.

Tout dans ce qui concerne essentiellement le sacrifice est pour le progrès et le perfectionnement de la créature raisonnable, rien pour sa destruction ou son anéantissement : aussi longtemps, du moins remarque le P. de la Taille, que n'intervient pas la considération du péché. » (2).

Avec le péché, voici la mort comme conséquence inéluctable. — Le sacrifice désormais devra s'envelopper d'une intention et d'une forme réparatrice. D'où le sang des victimes coulera pour empêcher de couler le sang du pécheur. Mais l'élément propitiatoire n'abolira pas l'élément latreutique, qu'il présuppose, et le sacrifice restera un don.

Le rite de cette oblation pourra quelquefois être l'immolation même ; il pourra aussi en être distinct.

Suivant que l'oblation précèdera ou suivra l'immolation nous aurons deux types de sacrifice : « *l'oblation à l'immolation qui vient, ou l'oblation de l'immolation déjà faite.* Oblatio hostiae immolandae, oblatio hostiae immolatae » (3).

L'oblation, le don, voilà la part de l'homme dans le sacrifice ; il y faut joindre la part de Dieu : l'acceptation. « Transférer du domaine profane dans le domaine sacré de Dieu les dons de notre humaine indigence et indignité, ne peut se faire que par un accord à deux ; il faut que Dieu accepte ce que l'homme lui offre ». En fait, l'autel qui reçoit les dons, à défaut de gages célestes mira-

(1) M. DE LA TAILLE, *Ibid.*, p. 2 et 3.

(2) *Ibid.*, p. 3.

(3) *Ibid.*, p. 5.

culeux, symbolise l'acceptation divine. Accepté, le sacrifice est à son terme.

La table de Dieu est dressée par la créature ; Dieu, dans sa bonté y convie les hommes, non seulement pour les unir à lui, mais pour les unir entre eux dans une même participation à son festin. Ainsi se recueille le fruit du sacrifice... Une chétive offrande était montée ; un don divin redescend (1).

Telle est l'économie générale des sacrifices : elle a son point culminant dans le sacrifice de la rédemption célébré par le Christ.

La Rédemption s'est opérée par voie de sacrifice ; c'est de foi. Mais où trouver dans l'œuvre de la Rédemption les éléments d'un vrai sacrifice ? La passion réalise l'immolation. Mais elle fut l'ouvrage des bourreaux ; elle ne peut donc à elle seule constituer l'oblation rituelle, qui est la propre action extérieure et sensible du prêtre. Où trouver cette oblation ? Dans la Cène ; Là, le Christ, mis symboliquement en état de victime s'engage à travers l'image de sa passion à l'immolation effective du calvaire.

Ainsi, l'exégèse des récits de l'institution par le Père tend à le montrer, « la Cène et la Passion se répondent, se complètent et se compénètrent l'une l'autre. L'une présente à nos regards l'oblation sacerdotale, sensible, rituelle que constitue l'immolation mystique, l'autre vient y ajouter l'immolation réelle, sanglante, pleinement suffisante dont la 1^{re} était l'image... Toute la passion est sacrifice... et la Cène est le même sacrifice unique et indivis, parce qu'elle est le geste du prêtre offrant dans un rite non sanglant la même sanglante immolation. La passion est immolatio hostiae oblatae : la Cène est oblatio hostiae immolandae : oblation qui persévère et visiblement à travers les tourments du sauveur, en ce qu'elle n'est nulle part rétractée, en ce qu'elle est partout consignée par le sang qui coule pour la ratifier » (2). Telle est la doctrine de la tradition.

Mais où se trouve la divine acceptation de la victime ? Dans la résurrection et l'ascension qui font passer cette victime corps et âme en condition divine et la placent en la présence du Père, éternel « théoïte » pour acquitter une dette éternelle...

Prêtre et victime le Christ est pareillement l'autel éternel de son sacrifice. Son corps, siège de la divinité a reçu le sang de la victime sacramentellement à la Cène, réellement au calvaire ; au ciel il porte à perpétuité cette victime sous l'œil de Dieu.

Par ce commandement : « Faites ceci en mémoire de moi »

(1) M. DE LA TAILLE, *Ibid.*, p. 8.

(2) *Ibid.*, p. 13.

le Christ s'est associé l'Eglise dans l'unité d'un même sacerdoce, il lui fait offrir à Dieu ce que lui-même a offert : sa mort et sa passion et comme il le lui a offert : dans le rite d'une immolation sacramentelle ou mystique) c'est-à-dire symbolique *C'est ici l'oblation d'une victime non plus à immoler pour de bon, mais déjà une fois pour toutes immolée dans le passé* — mais dans un passé qui survit puisque le Christ reste toujours le sacrifié du calvaire au sein même de la gloire qui fait de lui un « théo-tyte » éternel (1). Tel est le sacrifice de l'Eglise.

Ainsi point n'est besoin de chercher ici pour expliquer le caractère sacrificiel de la messe ce qui est fait au Christ pour le mettre en état de victime. C'est là un faux problème puisque le Christ y est à perpétuité de par son sacrifice unique, consommé par la gloire.

Le Christ est hostie sans nous : à nous s'en faire notre hostie. Cela sera, si nous faisons ce qu'il a fait avant nous. Hoc facite. Il y a cependant des différences entre la Cène et la messe. « Premièrement, à la Cène il offre en personne et tout seul ; maintenant nous offrons conjointement avec lui ; et même il n'offre que par notre entremise ; notre oblation s'exerçant en vertu de la sienne, en vertu de cette unique oblation émanée jadis du Christ, mais toujours opérante comme une cause universelle à l'égard de toutes les oblations particulières et subordonnées, qui l'étendent dans le temps et dans l'espace à l'universalité de l'Eglise » (2). Ainsi il ne peut être question « d'une répétition indéfinie des actes oblateurs du Christ ». Sans doute « il sacrifie à nouveau par nous, en ce sens que notre sacrificature... n'est rien qu'une participation de la sienne laquelle fait toute la force de la nôtre à tous les moments de son exercice.

Mais ce qu'on veut dire, c'est qu'il ne sacrifie pas par une nouvelle démarche personnelle et propre d'offrande procédant de lui à son Père, il n'en a plus besoin ; il n'en est plus capable » (3).

On objectera peut être que d'après l'Écriture, il est le Prêtre éternel qui intercède continuellement pour nous. Oui, répond le Père de la Taille « En nous et par nous Jésus-Christ prie. De plus au ciel même, et en sa propre personne individuelle, il reste la grande prière pragmatique, mais exaucée depuis des siècles et une fois pour toutes, comme aussi il reste l'éternel sacrifice, mais

(1) M. DE LA TAILLE, p. 17.

(2) *Ibid.*, p. 19.

(3) *Ibid.*, p. 70.

consommé, l'éternelle hostie mais agréée, saisie et possédée par Dieu. » (1)

Autre différence entre la messe et la Cène. Celle-ci regardait l'avenir, la messe regarde le passé. Ce que le Christ fit avant la Croix, nous le faisons après la Croix.

En conséquence, on voit comment on peut parler de l'oblation unique du Christ et de l'oblation de toutes nos messes par le Christ, d'autre part d'une multiplicité des oblations sacerdotales.

A regarder les choses du côté de l'action oblatrice du Christ, il faut affirmer l'unité de cette action. Toujours la même victime : celle qu'a dédié la Cène, qu'à faite le Calvaire, qu'éternise le Ciel, que nous offrons tous les jours d'une façon conjointe et subordonnée au Christ. Partout et toujours le même Prêtre, qui officiait seul et par lui-même à la Cène et au Calvaire et qui officie maintenant dans tout le Corps de l'Eglise conjointement avec nous et par nous.

A regarder la chose du côté de l'Eglise, les sacrifices se multiplient suivant la diversité des oblations sacerdotales qui en constituent l'élément formel, cela sans dommage pour l'unité de l'oblation rédemptrice puisque nous ne faisons que prolonger à travers tous les temps l'acte sacerdotal parfaitement unique et définitif, simple et néanmoins illimité dans sa portée et son étendue, qui constitue cette oblation (2).

De cette vue se ressent l'appréciation de la valeur de la messe. Puisque la messe est l'affaire de l'Eglise au sens où nous l'avons vu, « la valeur de notre geste à nous, *tout en empruntant de l'hostie à laquelle il se réfère un surcroît incomparable de valeur*, ou pour mieux dire, *un coefficient incalculable*, restera néanmoins fonction d'une quantité finie qui est celle de la sainteté oblatrice » (3).

Ainsi concourent à déterminer la valeur d'une messe ceux qui interviennent dans son oblation : tout d'abord l'Eglise universelle qui seule étant le corps du Christ, seule peut offrir le corps du Christ, puis le célébrant l'organe de l'Eglise pour l'oblation, puis le fidèle qui procure la matière terrestre du sacrifice dans la mesure voulue pour subvenir aux besoins du ministre que l'autel doit nourrir enfin ceux qui entourent l'autel en s'associant à la célébration du sacrifice (4).

Pour avoir une idée complète sur la nature du sacrifice de la

(1) M. DE LA TAILLE, p. 71.

(2) *Ibid.*, p. 78.

(3) *Ibid.*, p. 23.

(4) *Ibid.*, p. 23.

messe, il faut définir enfin l'action par où il s'accomplit. — « C'est la consécration par les paroles du Christ et par elles toutes seules. De sorte que, et l'acceptation du sacrifice par Dieu, et son oblation par l'homme, et la Commémoration de la Cène, tout cela se trouve réalisé dans le même instant... Pour l'édification des fidèles, il faudra échelonner l'expression cérémonielle et littéraire du mystère à travers les parties successives de la liturgie (1).

Tel est, du moins dans ses traits principaux, la synthèse puissante et très riche dans sa complexité, de l'idée du sacrifice de la messe d'après le P. De la Taille.

On sera frappé de l'importance qu'il donne à l'aspect ecclésiastique et social du mystère eucharistique et cela en se rattachant aux plus anciennes sources de la foi. Ceux qui n'ont point oublié les témoignages d'un saint Ignace, d'un saint Irénée, de saint Cyprien, de saint Augustin surtout, ceux de nos grands théologiens du Moyen Age Guillaume d'Auvergne, Albert le Grand, saint Bonaventure, saint Thomas et Duns Scot, n'en seront point étonnés. Il y a là une idée traditionnelle dont le Concile de Trente s'est fait l'écho dans cette formule « *Novum instituit Pascha Scipsum ab Ecclesia per sacerdotes sub signis visibilibus immolandum* » (2).

**

C'est aussi à faire mieux connaître cet aspect ecclésiastique de la doctrine eucharistique qu'est consacré la monographie de C. Gasque : *L'EUCARISTIE ET LE CORPS MYSTIQUE* (3).

Prêtres et fidèles y trouveront une initiation doctrinale très solide à la piété traditionnelle la plus authentique.

Les deux premiers chapitres de cet ouvrage contribuent à jeter une vive lumière sur la relation étroite qui existe entre l'Eucharistie et le corps Mystique. Dans le premier l'auteur considère les sacrifices anciens comme facteurs d'unité sociale et montre en eux comme une ébauche, comme un présage de la grande réalité future par laquelle devra s'opérer la fusion de toute l'Eglise avec le Christ, et par lui en Dieu.

Le second nous fait connaître la doctrine du Corps Mystique telle que saint Paul l'a enseigné dans ses Epîtres.

Le troisième nous fait entendre le témoignage du Nouveau Testament sur la relation entre l'Eucharistie et le Corps Mystique.

(1) P. DE LA TAILLE, p. 27.

(2) Conc. de Trente, Ses. XXII. Cl. Denzinger Banniwart n° 938. Paris.

(3) B. CASQUE, *L'Eucharistie et le corps mystique*, Paris, éd. Spes, in-12 de 252 p.

A la lumière de cette doctrine, il faut dire que L'Eucharistie est le sacrifice du Corps Mystique et qu'elle en est le sacrement. « Elle est vraiment le sacrifice du corps Mystique : puisqu'elle est offerte par lui : c'est son acte sacerdotal ; offerte avec Lui : c'est son immolation ; offerte pour lui ; c'est la source même de sa vie.

Et telle est la sainteté de ce sacrifice, que, toujours saccépté par Dieu, il assure, par le sacrement qui en est le fruit, l'unité parfaite du Corps Mystique. Il réalise en effet l'incorporation au Christ-chef, la « concorporation des membres entre eux » (1).

De là découle quelques corollaires sur la place de l'Eucharistie parmi les sacrements et sa nécessité. L'auteur montre toute cette doctrine de l'Eucharistie source de l'unité chrétienne corroborée par le témoignage des Pères orientaux et occidentaux et par celui de la Liturgie.

A une époque où certaines âmes seraient tentées à ne voir dans la messe qu'une affaire privée, une dévotion, à préoccupations parfois bien individualistes, des livres comme ceux du P. de la Taille, et de C. Gasque rappelleront très opportunément les grandes perspectives de la doctrine et de la piété traditionnelle sur la portée *catholique* et sociale de la messe.

**

Est-ce à dire que toutes les parties de la synthèse du P. de la Taille s'imposent de la même façon ? Trouvent-elles toutes un même appui solide dans la Tradition ? Les prémisses en sont-elles indiscutables ? Les liens établis entre certaines thèses sont-elles des relations réelles découvertes définitivement, ou des créations personnelles d'un esprit puissant ?

Autant de questions que doivent résoudre les esprits qui se demandent si toutes les thèses du système du P. de la Taille sont à intégrer à l'enseignement théologique comme la meilleure interprétation des données traditionnelles ?

En fait les positions du P. de la Taille ont été discutées.

Ainsi l'auteur d'un compte rendu très approfondi sur le *Mysterium fidei*, tout en louant l'ouvrage comme « une œuvre extrêmement remarquable, que le temps pourrait bien consacrer comme un chef-d'œuvre », concluait cependant que cet ouvrage « magnifique exemple de traité systématique » ne pouvait être considéré comme « définitif » il ne rendait les autres opinions ni « impossibles, ni improbables ».

(1) C. GASQUE, *L'Eucharistie et le corps mystique*, p. 10.

« D'après le P. de la Taille, disait-il, pour constituer un sacrifice véritable, il suffit de l'oblation rituelle d'une victime immolée et présente (1), l'acte d'immolation virtuelle de cette victime n'est pas requis. Pour le P. Hugon, il n'y a pas de véritable sacrifice sans cette immolation virtuelle faite au cours de l'oblation rituelle. Lequel des deux faut-il croire? Qui nous donnera la véritable définition du sacrifice, qui seule peut trancher un pareil débat, en déterminant ce qui lui est essentiel et ce qu'il n'est pas? ».

Allait-on se résigner à ce qu'on alléguât aussi perpétuellement le désaccord des théologiens? Le moyen de trouver enfin ce qui est indiscutable et définitif dans leur construction n'est-ce point de chercher avec une méthode objective comment leurs thèses se rapportent aux grands courants traditionnels, et de commencer à établir d'une façon indépendante de toute thèse quels sont ces grands courants. « Puisque la valeur des diverses théories en présence est si difficile à apprécier en elles-mêmes, il semble que pour éclairer la question, un premier travail s'impose : dresser l'inventaire complet, à la fois historique et logique des opinions. Telle est l'idée qui est à la base du beau travail de M. Lepin, professeur au grand séminaire de Lyon sur « L'Idée du sacrifice de la messe d'après les théologiens depuis l'origine jusqu'à nos jours » (2).

« En nous révélant les tendances les plus constantes et les plus profondes de la pensée théologique, le simple exposé de l'histoire, conduit avec méthode, doit indiquer en quel sens il faut s'orienter pour être dans le vrai » (3).

C'est à nous donner cet exposé historique qu'est consacrée la plus grande partie de l'ouvrage (653 pages).

L'enquête porte directement sur la pensée des théologiens du IX^e siècle à nos jours ; elle ne laisse pas d'atteindre à travers les idées des écrivains ecclésiastiques du IX^e au XIII^e siècle, le témoignage de la tradition patristique elle-même.

Aussi le 1^{er} chapitre : La première spéculation théologique sur le sacrifice de la messe (De Paschase Radbert à Pierre Lombard) est-il de première importance pour nous faire saisir la continuité qui existe entre la pensée des Pères comme saint Augustin, saint Ambroise, saint Grégoire, le Pseudo-Eusèbe d'Emèse et celle des premiers théologiens

Dans un 1^{er} article, l'auteur nous fait connaître avec précision

(1) *L'ami du clergé*, 1^{er} février 1923, t. XI, p. 72.

(2) M. LEPIN, *L'idée du sacrifice de la messe d'après les théologiens, depuis les origines jusqu'à nos jours*, Paris, Beauchesne, 1926, in-8° de x-815 p.

(3) LEPIN, *Ibidem*, p. VIII.

les documents qui contiennent la pensée des écrivains ecclésiastiques sur le sacrifice de la messe.

En un 2^e article il dégage ensuite de ces documents, les textes patristiques qui y sont contenus.

Le 3^e article est consacré à les analyser méthodiquement : il nous fournit ainsi une idée plus exacte de la tradition patristique, telle qu'elle a été utilisée par les premiers théologiens, et telle qu'elle a continué pratiquement d'informer l'enseignement de l'école.

Le 4^e article étudie l'idée du sacrifice de la messe d'après les premiers théologiens eux-mêmes. On y verra l'importance qu'ils attachaient au témoignage des Pères, et l'attention qu'ils mettaient à poursuivre dans le même sens la ligne tracée par leurs devanciers.

Suivant cette ligne, on pourrait définir le sacrifice de la messe « *l'oblation que le Christ fait de lui-même, et que l'Eglise fait du Christ sous les signes représentatifs de son immolation passée.* Cette formule très simple est bien celle qui cadre le plus exactement, d'abord avec les textes des Pères sur lesquels s'est fondée l'ancienne Tradition théologique, puis avec l'interprétation qu'en ont donné les premiers théologiens » (1).

Le chapitre II^e (un peu court, p. 147 à 182, peut être si l'on considère l'influence exercée sur la théologie postérieure par les idées d'écrivains comme P. Lombard, Alexandre de Halès, Guillaume de Paris, le B. Albert le Grand) expose la pensée de ces auteurs sur la messe.

Pour eux comme pour leurs prédécesseurs le sacrifice Eucharistique consiste essentiellement dans l'offrande ou la présentation à Dieu du Christ immolé autrefois pour nous (2).

Le chapitre III^e fournit au lecteur une juste interprétation de la pensée de saint Thomas au sujet du sacrifice de l'Eucharistie. Il ne peut être question que d'une interprétation, car « aucune des définitions proposées par le saint docteur ne représente une conception achevée nettement applicable au sacrifice de nos autels, saint Thomas n'a pas fait une synthèse complète du sacrifice : il l'a seulement ébauchée ... La tâche des théologiens postérieurs devra être, semble-t-il, de construire avec une méthode rigoureuse l'édifice dont lui-même a posé les bases, en combinant ces trois éléments fondamentaux du sacrifice Eucharistique : 1^o Présence réelle du Christ, en vertu de la consécration qui d'éléments matériels et profanes fait une hostie sacrée infiniment digne de Dieu.

(1) M. LEPIN, *ibidem*, p. 754.

(2) *Ibidem*, p. 178.

— 2^o Commémoration sensible de la passion, par le moyen de certaines actions exercées autour de la présence réelle. — 3^o oblation actuelle de ce Christ, à la fois présent et marqué des signes figuratifs de son immolation passée.

Parmi ces éléments, le principal semble être l'oblation : c'est celui qui constitue véritablement le sacrifice dans son essence première » (1).

La longue période théologique qui va de saint Thomas à la crise protestante est examinée dans le ch. iv^o. A la lumière de cette analyse des grands commentateurs des sentences Duns Scot, Richard de Middletown, Guillaume de Occam, Thomas de Strasbourg, Gabriel Biel, on constate une fois de plus le rôle essentiel reconnu à l'oblation dans la constitution du sacrifice et la part importante attribuée à l'Eglise dans le sacrifice de l'autel. « Le legs du passé est fidèlement transmis sans être complété d'une façon appréciable, ni même exploité par une mise en valeur qui apparaisse véritablement nouvelle » (2).

Mais voici l'hérésie protestante qui au nom de l'Écriture et de la Tradition met en doute la vérité du sacrifice de la messe.

Contre ces attaques de la réforme, les premiers apologistes vont rappeler la vérité communément reçue : A la dernière Cène, que reproduit la messe, il n'est pas seulement question de promesse, de repas significatif, mais aussi d'oblation et de sacrifice

Sans doute « tous déclarent le caractère purement significatif et commémoratif de l'immolation sacramentelle » mais ils n'en maintiennent pas moins que la messe contient un sacrifice réel, car elle implique la présence réelle de la victime jadis immolée, son oblation actuelle sous les signes commémoratifs de son oblation passée.

Cajeton insiste bien sur l'état d'immolation (*modus immolati-tius*) que requiert le sacrifice de l'autel, car l'action que Jésus demande c'est de faire le corps du Christ rompu et livré donc immolé. « Mais cette façon de concevoir les choses apparaît nouvelle » (3).

La tendance plus commune est de chercher l'essence du sacrifice de la messe dans l'oblation proprement dite. La controverse protestante amène les premiers apologistes à rattacher cette idée du sacrifice de la messe à la notion générale du sacrifice. Dans ce but, ils font appel à toutes les définitions du sacrifice qui leur sont familières.

(1) M. LEPIN, *ibidem*, p. 209.

(2) *Ibid.*, p. 238.

(3) *Ibid.*, p. 265.

« La variété même de ces définitions et de ces applications montre bien que s'ils ont, au sujet du sacrifice Eucharistique une doctrine généralement exacte et assez riche, ils n'ont pas de ce qui constitue l'essence de ce sacrifice une idée assez nette, ni assez complète, pour qu'elle puisse être rattachée à une définition commune, précise et adéquate » (1).

Ainsi le ch. vi^e qui nous fait connaître l'hérésie protestante et la réponse des Apologistes, nous permet de conclure que la doctrine des Pères et des grands théologiens du Moyen Age sur le sacrifice conçu comme oblation est demeurée doctrine commune jusqu'à la Réforme, et a été soutenue par les premiers écrivains opposés à l'hérésie.

Cette même doctrine a été soutenue par les théologiens et Pères de Trente ; elle traduit fidèlement la pensée du Concile. C'est bien la conclusion qui se dégage du ch. vi^e où M. Lepin fait une analyse très serrée des discussions des théologiens et des Pères, et des décrets du Concile.

Que ressort-il, en effet, des discussions préparatoires ? « C'est d'abord qu'à aucun moment des délibérations conciliaires, on ne voit suggérer l'idée que la messe contiendrait une réalité quelconque d'immolation... En second lieu l'idée du sacrifice de la messe apparaît liée pratiquement à trois éléments fondamentaux : la consécration, l'oblation et la représentation commémorative de l'immolation passée...

Le plus grand nombre et les plus importants (des théologiens) tendent à la (la raison formelle du sacrifice eucharistique) mettre dans ces trois éléments réunis : c'est-à-dire dans l'oblation du Christ, rendu présent sous les espèces par la consécration, avec figuration mystique de son immolation sanglante. En cela, ils semblent résumer la meilleure tradition ancienne » (2).

Dans les décrets du Concile, on cherchera en vain une définition du sacrifice, mais on y trouvera une description des principaux éléments du sacrifice de la messe. On peut le résumer ainsi « Le Christ a voulu laisser à son Eglise un sacrifice visible, destiné à « représenter » le sacrifice sanglant du calvaire, à « le commémorer » jusqu'à la fin des temps et à nous en « appliquer » la vertu. Ce dessin s'est réalisé à la dernière Cène, où le Sauveur a offert son corps et son sang sous les espèces du pain et du vin avec ordre à ses apôtres et à leurs successeurs de l'offrir comme lui. Reproduction et continuation de la Cène, la messe est donc

(1) M. LEPIN, *Ibidem*, p. 291.

(2) *Ibid.*, p. 326.

un véritable sacrifice, et commémore le sacrifice de la Croix dont il nous applique le fruit.

Qu'est-ce qui fait la vérité de ce sacrifice ? C'est d'abord la « présence réelle » du Christ. Prêtre et victime sur l'autel eucharistique comme sur la Croix. C'est ensuite son « oblation » faite actuellement à Dieu le Père par les prêtres et par lui-même en la personne des prêtres lesquels sont à la fois les ministres de l'Eglise et les siens. — C'est enfin son « immolation » également actuelle ; mais l'on a soin de préciser : immolation « non sanglante, donc simple figure, rappelant l'immolation réelle qui a été restreinte à la Croix » (1).

C'est au lendemain du Concile de Trente que se dessine l'effort des théologiens en vue d'une définition plus stricte du sacrifice de la messe, et que se pose nettement le problème de l'essence de ce sacrifice. Cette définition s'élabore surtout par manière de commentaire à la définition de saint Thomas d'après laquelle il y a sacrifice lorsqu'une certaine action est exercée *autour* ou à l'égard (*circa*) de la matière offerte.

Dans les commentaires des théologiens, se discernent deux tendances. « Les uns posent en principe que le sacrifice consiste essentiellement dans une *destruction* ou *immutation* réelle de l'hostie. Ils s'efforcent en conséquence de trouver cette réelle immutation dans le sacrifice de la messe ». Ils la cherchent soit dans la transsubstantiation du pain et du vin au corps et au sang de J.-C. par la consécration (Michel de Bay, François Torrès, Van der Galen, Suarez, Tolet) soit dans une action exercée sur le Christ lui-même et le réduisant à un état de mort et de destruction. En 1563, Casal la voit réalisée dans la consécration ; un peu plus tard Bellarmin la montre accomplie dans la communion.

Un nombre non moins grand de théologiens « met au contraire en fait que le Christ Eucharistique ne subit *aucune immolation réelle* ni à la consécration, ni à la communion ; il y a seulement une figure de son immolation passée et une apparence de mort ». Ainsi Melchior Cano, Dominique Soto, Salmeron et Maldonat.

Les deux tendances vont déterminer deux courants théologiques que l'auteur suit siècle par siècle jusqu'à nos jours : II^e partie, p. 335 à 658.

Nous ne pouvons reproduire ici l'analyse si détaillée et si nette faite par M. Lepin de la filiation des doctrines sur l'essence du sacrifice de la messe durant les derniers siècles. Qu'il nous suffise de rappeler à sa suite les influences les plus considérables qui se sont exercées dans l'un et l'autre sens.

(1) M. LEPIN, *Ibidem*, p. 330-331.

A côté de celle de Bellarmin, l'influence de De Lugo a contribué singulièrement à accréditer chez les théologiens l'idée du sacrifice-destruction. « Le sacrifice signifie cette vérité précise que Dieu mérite par son excellence souveraine de voir notre vie détruite en son honneur ; et il l'a signifié par un acte de destruction réelle, soit de la propre vie de l'homme, soit d'une autre chose qui la représente et lui est en quelque sorte substituée » (1). Où trouver, dans la messe, cette destruction jugée nécessaire, de la victime offerte ? D'abord dans la consécration, en ce que le Christ y est abaissé à l'état d'aliment, inapte aux usages qui sont propres au corps humain, secondairement dans la communion qui met fin à l'état sacramentel du Sauveur.

Au xviii^e siècle la thèse de Bellarmin appliquée à la seule communion est reprise par saint Alphonse de Ligori. Elle continuera à être défendue jusqu'à nos jours par quelques rédemptoristes.

La thèse que De Lugo appliquait à la consécration et à la communion est adaptée à la seule consécration au xviii^e siècle par Gabriel Antoine, Dominique Viva, Alvares de Cienfuegos, etc., au xix^e siècle, d'une façon particulièrement brillante par le cardinal Franzelin auquel adhèrent Hürter, De Augustinis, Bernard Tepe, Lehmkuhl.

Dans une étude publiée en 1894, sur la conception du sacrifice de la messe dans la tradition de l'Eglise latine, le regretté M. Vacant résumait ainsi la situation : « De nos jours le sentiment du cardinal de Lugo paraît prédominant grâce en particulier à la magistrale exposition qu'en a faite Frunzelin » (2).

p. 59.

Pendant ces théories du sacrifice destruction, chez De Lugo, comme chez Bellarmin ne sont pas appuyées sur la tradition théologique. On leur a opposé et on leur oppose dans le présent des raisons qui paraissent péremptoires : « Le Christ est incontestablement présent sur l'autel dans l'état glorieux qu'il possède au ciel. Il est donc impassible et ne peut subir aucun abaissement ni changement réel. Le fait d'être mis sous les espèces d'aliments grossiers, inertes et corruptibles ne lui ajoute ni ne lui ôte rien. L'humilité, l'immobilité, la corruptibilité sont le propre de ces espèces d'emprunt ; elles n'affectent en aucune façon son être personnel. Il n'y a donc aucune modification, à plus forte raison aucune destruction ou diminution du Christ par le fait de la consécration. Et il n'y en a pas davantage du fait de la communion, car la destruction de l'être sacramentel n'est que la cessation de

(1) M. LEPIN, *Ibidem*, p. 428.

(2) VACANT, *l. c.*, p. 59.

la présence eucharistique sous les espèces qui se corrompent : tout le changement est dans ces seules espèces. Le Christ n'avait acquis aucune perfection du fait de la présence sacramentelle : il ne subit donc aucun amoindrissement du fait que cette présence spéciale prend fin » (1).

Telle est l'objection qui a été faite à la théorie du sacrifice destruction.

Parmi les théologiens « les uns négligent de résoudre la difficulté et placent sans explication l'essence du sacrifice de la Messe dans une représentation sensible de l'immolation du Calvaire, comme si l'essence du sacrifice s'accommodait d'une pure figure d'immolation, alors qu'ils la font consister dans une réelle immutation.

D'autres proposent une solution. D'après Gabriel Vasquez, le sacrifice absolu seul requerrait une immutation ou immolation réelle ; une simple *marque significative d'immolation* suffirait au sacrifice *relatif* ; or tel est le sacrifice de la messe. Léonard Lessius insiste sur l'idée d'immolation *virtuelle* et affirme que cette immolation simplement virtuelle constitue une immolation suffisante pour la réalité du sacrifice... Alphonse Salmeron émet en passant cet autre principe de solution, reproduit par Jacques de Bay : à savoir que l'immolation réelle est requise, lorsque la victime est présente sous son espèce propre, non quand elle est présente comme le Christ eucharistique, sous une espèce d'emprunt » (2). Les trois solutions formulées par Vasquez, Lessius et Salmeron n'ont guère fait que se transmettre d'un théologien à l'autre depuis la fin du xvi^e siècle jusqu'à nos jours.

A notre époque un certain nombre de théologiens « se prononcent pour une immutation mystique, conçue à la façon soit de Vasquez, soit de Lessius, mais sans en préciser le rapport avec la définition générale du sacrifice : tels Henri Lesêtre, le P. Lebreton et aussi dans une certaine mesure J. Grimal et A. Morineau. Enfin, le cardinal Billot soutient non moins énergiquement l'idée d'immolation purement mystique, mais en rééditant, pour l'accorder à la définition générale du sacrifice, l'explication proposée jadis par Salmeron et tirée du fait que la victime du sacrifice eucharistique est présente sous des espèces étrangères. La théorie ainsi renouvelée est reproduite fidèlement par Nicolas Gühr, L. Labauche, Ado Tanquerey et Van Noort » (3).

Ces différentes solutions ont été jugées par un nombre de

(1) LERIN, *Ibidem*, p. 724.

(2) *Ibidem*, p. 725.

(3) *Ibidem*, p. 726.

théologiens de plus en plus considérables comme non satisfaisantes. Comment peut-on fixer en principe que le sacrifice en général requiert essentiellement une immolation réelle, et reconnaître d'autre part que la victime eucharistique échappe en fait à toute réelle immolation? « Vouloir rendre compte du sacrifice eucharistique, et placer malgré tout l'essence du sacrifice dans l'idée de destruction et d'immolation, c'est donc s'engager en des embarras inextricables et dans une véritable impasse », p. 727.

Un bon nombre de théologiens, au cours des derniers siècles l'ont senti; aussi en face de la théorie du sacrifice-destruction, ont-ils défendu la thèse du sacrifice-oblation comme proprement traditionnelle.

C'est au xvii^e siècle surtout que s'affirme en face de la doctrine contraire, la doctrine sacrificielle qui voit dans l'oblation l'essence du sacrifice. C'est cette idée qui inspire l'Ecole théologique française représentée en ce xvii^e siècle par le cardinal de Bérulle, le P. de Condren, M. Olier, le P. Amelote, Thomassin, les conférences ecclésiastiques de la Rochelle, Pam Nicolle, Bourdaloue et Bossuet. Les lecteurs de cette Revue en connaissent déjà la synthèse remarquable esquissée ici même par M. Rivière dès 1921 (1).

Ils pourront dans les belles pages de M. Lepin sur l'Ecole théologique française, goûter ces mêmes idées à leur source même, dans de nombreuses citations; ils y saisiront facilement la véritable parenté qui existe entre la doctrine de Bossuet sur le sacrifice chrétien, et celle de l'Oratoire et de Saint-Sulpice. « Même habitude d'étendre le sacrifice de Jésus-Christ à sa vie entière. Même application à mettre l'oblation eucharistique en liaison intime avec l'oblation du sauveur dans le ciel. Même préoccupation d'associer étroitement l'Eglise à l'offrande de son chef », p. 513.

Ils constateront comment cette théorie du sacrifice-oblation s'est transmise au xviii^e siècle par les continuateurs de notre grande Ecole théologique: les oratoriens Juénin, Duguet, surtout Le Brun, le sulpicien Le Grand, à côté d'eux Balin, Noël Alexandre, Dom Calmet et Benoit XIV.

Au xix^e siècle, ils la verront brillamment prolongée. « La doctrine de l'oblation est exploitée avec des nuances diverses: en France par Bouvier, Bonal, Gosselin, C. Gay, Gautrelet, Louis Baucez, Giraud, le chanoine Planus, Charles Sauvé, Dom Colomba Marmion, Jules Grivet, Pierre Batiffol, Jean Rivière, en Allemagne, par Adm Möhler, Henri Klee, J. Emmanuel With, V. Thahofer, M. J. Scheeben, Hermany Sehell, Paul Schanz, encore par Henri Edouard Manning et Joseph-M. Bover » idem, p. 730.

(1) *Revue des Sciences religieuses*, t. I, P. 69 à 92.

D'autres enfin se prononcent aussi nettement pour l'idée du sacrifice-oblation : tels Christian Pesch, le Père de la Taille, Gasque.

Déjà dès 1894, M. Vacant, tout en constatant les succès de la thèse de Franzelin devait ajouter : « Cependant la théorie de Suarez gagne du terrain en Allemagne où elle a été défendue par le docteur Scherben, et plus récemment par le docteur Schanz. » VACANT, *l. c.*, p. 59.

Depuis cette date, la thèse du sacrifice-oblation n'a fait que progresser non seulement par le nombre des théologiens qui lui ont donné leur adhésion, mais par la profondeur de l'exposition qui en a été faite, par la démonstration de son accord avec l'ensemble de la doctrine sur la religion et le sacrifice et par la preuve de sa valeur traditionnelle. Comment s'est accompli ce progrès. M. Lepin nous le dit dans le ch. v de son ouvrage où il étudie suivant leur ordre de succession dans le temps les différents auteurs qui se sont ralliés à la thèse du sacrifice-oblation.

Notons en passant, au point de vue de l'histoire des doctrines, que ce n'est pas seulement depuis 1921 que M. Rivière a soutenu cette thèse. Dès 1912, il était amené par ses études sur la Rédemption à mettre lui aussi en relief l'importance de l'idée d'offrande pour exprimer l'essence du sacrifice (1). La même idée est reprise dans son étude dogmatique sur la Rédemption ; voici comment il s'exprime sur ce point : « Peut-on concevoir un plus parfait exercice de la vertu de religion que la vie tout aimante du verbe incarné, que cette perpétuelle offrande, qu'il faisait à Dieu de sa personne et de ses intentions, de ses moindres actions et souffrances, sentiments qui atteignent leur apogée dans l'épreuve suprême de sa mort sanglante ? Or, c'est bien là tout l'essentiel de ce que représente la notion religieuse de sacrifice (et en note). C'est le renouvellement des mêmes dispositions sous les espèces eucharistiques qui constitue l'essentiel du sacrifice de la messe » (2).

C'est surtout au sujet de la discussion de la valeur respective des définitions opposées du sacrifice au point de vue traditionnel que le progrès réalisé paraît décisif.

L'étude plus complète de la tradition a amené plusieurs théologiens dans ces dernières années à reconnaître que l'idée du sacrifice-destruction était une idée récente. « Ainsi parlait Schanz en 1893, Billot en 1896, Gühr en 1897, Götzmann en 1901, Renz en

(1) *Revue pratique d'apologétique*, 15 janvier 1912.

(2) JEAN RIVIÈRE, *Le dogme de la Rédemption. Etudes théologiques*, p. 307 et 308. Voir aussi *Revue du clergé français*, 15 mars 1918, p. 471 à 472; *The Constructive Quarterly*, septembre 1918, p. 401-406; *Revue du clergé français*, 15 juin 1919, p. 452.

1902 et plus récemment en 1921 le P. de la Taille » (1).

Mais il restait à fournir une démonstration positive du caractère traditionnel de la notion du sacrifice-oblation. « Il fallait surtout montrer que l'idée du sacrifice-oblation, non seulement était moins nouvelle que celle du sacrifice-destruction, mais se reliait positivement à l'enseignement du passé et pouvait être regardée à bon droit comme la véritable idée traditionnelle. » (2).

L'enquête historique de M. Lepin, en mettant les documents sous les yeux et en faisant toucher du doigt les faits, a le mérite de faire cette démonstration ; il me semble qu'un lecteur attentif lui refusera difficilement son adhésion. Personnellement, une lecture récente des textes des Pères sur le sacrifice de la messe faite avant l'apparition du livre de M. Lepin m'avait amené à une semblable conclusion.

Signalons cependant que, pour une présentation intégrale des documents, il aurait fallu reconnaître une voix discordante dans le concert de la tradition latine : il s'agit du texte du pseudo Germain que M. Lepin n'a point cité.

D'après ce texte, au moment de la confection, un ange couperait comme avec un couteau le corps du Christ pour que le sang en soit recueilli dans le calice.

Nous avons ici une conception ultra réaliste de l'immolation de l'autel ; elle est loin de la conception symbolique que l'on trouve chez les Augustiniens et même chez saint Grégoire ; mais elle est en dehors du grand courant traditionnel qui voit dans le sacrifice de l'autel non une immolation réelle, mais le rappel symbolique de l'immolation passée.

Il est vrai que le pseudo Germain en appelle à la tradition des Pères ; mais si l'on se reporte aux *Apophthegmata Patrum* on constatera que cette tradition en fait se résout en un récit légendaire.

**

M. Lepin aurait pu se contenter de démontrer que l'idée du sacrifice la plus conforme à la doctrine traditionnelle est celle du sacrifice oblation ; il ne s'en est point tenu à ce premier but très important. Comme la thèse du sacrifice oblation a été proposée d'une façon très séduisante par le Père de la Taille, il était intéressant de rechercher dans quelle mesure la thèse de l'éminent

(1) LEPIN, *l. c.*, p. 731.

(2) *Ibidem*, *l. c.*, p. 731.

(3) *Expositio brevis P. L. T.*, LXXII, c. 94.

professeur de la Grégorienne apportait la solution du problème ou contribuait seulement à le résoudre.

Aussi, M. Lepin a-t-il voulu dans son dernier chapitre discuter la forme particulière sous laquelle cette thèse a été proposée dans le *Mysterium fidei*.

D'après le P. de la Taille, nous l'avons vu, le sacrifice de la croix consisterait dans un acte d'*oblation rituelle*, qui aurait été accompli une fois pour toutes par le Christ à la *Cène*, le sacrifice de la messe, dans un acte d'*oblation rituelle*, posé par l'*Eglise seule* autant de fois que l'Eucharistie se célèbre.

A cette façon de présenter les choses, M. Lepin substitue une vue notablement plus large et par certains côtés plus traditionnelle.

Pour lui, le sacrifice de la croix n'est pas à traiter comme un sacrifice *rituel*, dont l'*oblation* requise serait réalisée *seulement* à la *Cène*.

Sans doute « l'analyse des sacrifices anciens révèle que l'acte de donation... revêt ordinairement une forme sensible, liturgique, rituelle. La seule conclusion qu'on en puisse tirer, semble-t-il, c'est que l'acte rituel de donation est requis en tout *sacrifice rituel*, tels qu'étaient les sacrifices figuratifs de l'ancienne loi. Mais la mort du Christ sur la croix est-elle un sacrifice de cet ordre? Il ne le paraît absolument pas ».

« Qui dit sacrifice rituel, dit sacrifice exprimé par un rite sensible, une cérémonie symbolique, signifiant une réalité mystérieuse et invisible. Ainsi les sacrifices des Juifs, à la fois, symbolisaient le sacrifice personnel de l'homme et figuraient le sacrifice typique du Christ. Or l'Eucharistie soit à la *Cène*, soit à la messe, est bien un sacrifice de cette sorte : sacrifice liturgique où une large place est faite à la figuration sensible et au symbole... »

Dans le sacrifice de la passion au contraire, il ne s'agit plus de figure ni de symbole. Nous avons affaire à une réalité, ou plutôt à la réalité unique que l'ancienne loi préfigurait : le sacrifice du Christ en personne, chef de l'humanité et souverain Prêtre, s'offrant lui-même au Père comme l'hostie directe et immédiate de son oblation. Il n'y a pas lieu de nous mettre à la recherche d'aucun rite étranger, d'aucune cérémonie d'emprunt comme si le sauveur avait eu besoin de manifester de la sorte ce qu'il accomplit au grand jour et en vérité » (1).

Bref nous n'avons pas à chercher à encadrer de force la réalité divine et absolue du sacrifice de la croix dans une définition qui ne convient qu'à des sacrifices relatifs.

(1) LEPIN, p. 689.

Il nous faut d'abord contempler la grande réalité du calvaire pour essayer ensuite de la définir.

Or que nous dit l'histoire évangélique du sacrifice de la croix. C'est que le Christ s'est *offert* en sacrifice très réel et très véritable. Elle nous dit que l'offrande du sauveur, en ce qui concerne plus spécialement la passion, a eu un caractère extérieur et sensible.

« Les paroles, les gestes, les démarches relevées par les théologiens et rappelés par le P. de la Taille, on peut dire toute l'attitude et toute la conduite du Sauveur témoignent qu'il accepte la mort, qu'il la veut librement, qu'il l'offre par dévouement à son Père et aux hommes. C'est autre chose peut-être qu'un acte d'oblation précis, rigoureux comme celui dont le Révérend Père proclame la nécessité. Il doit suffire cependant que cet ensemble extérieur et sensible s'accorde avec le témoignage plus formel de l'Écriture et par surcroît le confirme » LEPIN, p. 690.

Cette attitude du Christ en sa Passion n'est d'ailleurs que la continuation psychologique de toute une vie d'offrande. Eclairée par l'Écce venio du premier jour, expliquée en quelque sorte par les déclarations expresses du Sauveur sur « sa vie donnée en raison pour beaucoup » par sa réaction vive contre Pierre qui, au lendemain de Césarée, le veut détourner de son sacrifice, l'attitude générale de Jésus atteste son intention d'offrande ou de donation. Sans doute, plus que tout ce qui précède « la célébration du repas eucharistique, les actes et les paroles de Jésus à cette occasion, sont un témoignage très expressif de l'oblation que Jésus veut faire et fait déjà de lui-même. Ce n'est pas l'acte unique essentiel, seul proprement sacerdotal et sacrificiel de son oblation. » LEPIN, p. 691.

Rien dans les textes scripturaires ne nous invite à chercher cette oblation uniquement à la Cène. Saint Jean néglige même de relater l'institution de l'Eucharistie. L'Épître aux Hébreux nous parle de l'offrande que le Christ a fait une fois. Le contexte nous fait penser à la mort sanglante du calvaire ; pas d'allusion à la Cène. L'oblation semble avoir commencée à l'incarnation et s'être continuée jusqu'à la croix.

Les Pères parlent toujours comme si l'oblation constitutive du sacrifice de la croix s'était réalisée au calvaire ou durant la passion, sans faire spécialement état de la Cène ; ils distinguent entre l'oblation de la Cène et l'oblation du calvaire.

Même attitude chez les théologiens « saint Thomas explique que le Christ s'est offert en sacrifice » en ce que d'une part, il s'est exposé volontairement à la mort, d'autre part, il a supporté la passion volontairement et par amour. Il s'agit donc

d'une disposition de volonté, d'une attitude intérieure, traduite au dehors par un ensemble de démarches, de gestes et de paroles qui nous attestent la liberté du Christ et son obéissance amoureuse à son père. Il n'est pas question d'oblation rituelle ni pragmatique. Le docteur angélique ne parle nulle part de la Cène, il n'y fait pas même allusion », p. 692.

Enfin, le Concile de Trente parle de « l'oblation » du Christ sur l'autel de la croix ; il la qualifie d'oblation sanglante, et la met en contraste avec l'oblation non sanglante de la Cène.

« En résumé, le *rite* accompli à la Cène n'appartient pas proprement au sacrifice de la croix, dont il serait l'oblation unique et essentielle. Il a sa raison d'être en ce qu'il inaugure le sacrifice *rituel* de l'Eucharistie. Son rapport avec la croix est celui du symbole avec la chose à représenter, parce que le sacrifice eucharistique, étant l'application du sacrifice rédempteur doit être relatif », p. 697.

Donc à l'idée trop formaliste qui considère le sacrifice de la croix comme un acte d'oblation rituelle, M. Lepin substitue l'idée plus conforme à la tradition d'un sacrifice *direct* ou *personnel* constitué formellement par l'oblation que le Christ fait de lui-même à son Père. Cette oblation est inséparable du Christ : elle a commencé avec sa vie ; elle durera toute l'éternité, encore qu'elle ait revêtu au calvaire une forme spéciale qui fait à juste titre de l'oblation de la croix l'acte par excellence du grand sacrifice rédempteur.

La messe, à la différence de la croix, revêt un aspect *rituel*, mais sans cesser d'être encore le sacrifice *personnel* du Christ.

Mais comment faut-il concevoir ce sacrifice personnel ? De qui est principalement l'oblation liturgique qui donne à ce sacrifice son caractère rituel.

Elle n'est pas posée par l'*Eglise* seule, comme le pense le Père de la Taille. Elle est tout d'abord l'offrande que le *Christ* par le ministère du prêtre fait de lui-même, sous les signes de son immolation passée, et de son *Eglise* une avec lui. En conséquence, on peut définir le sacrifice de la messe « l'oblation que le Christ fait de lui-même et que l'*Eglise* fait du Christ sous les signes représentatifs de son immolation passée », p. 754.

M. Lepin montre que cette idée répond à une exacte interprétation de l'Écriture, des Pères et des théologiens.

Tandis que le Père de la Taille déclare excessif d'attribuer au Christ céleste un acte réel d'oblation, donc un véritable sacrifice, M. Lepin établit que la meilleure façon d'expliquer le sacerdoce et l'oblation actuelle, positive, perpétuelle dont parle l'Épître aux Hébreux et les Pères c'est de dire « que le sacrifice du ciel

consiste essentiellement dans l'oblation infiniment agréable à Dieu, que le Christ continue de faire de lui-même, marqué des signes de son immolation passée et consommé dans la gloire », p. 703.

Puisque son âme humaine garde toute son activité, le Christ souverain prêtre ne cesse donc d'adresser au Père le même hommage d'adoration, d'action de grâces, de réparations et d'amour qu'il a fait monter vers lui depuis le premier instant de son Incarnation. En tenant donc perpétuellement sous le regard du Père son humanité sainte, marquée des empreintes sanglantes de l'Immolation du calvaire, le Sauveur ne cesse d'actualiser la glorification vivante que lui rend et lui rendra à jamais son Incarnation et l'acte rédempteur. Cette oblation sacerdotale et active du ciel à laquelle les Pères ont donné l'appellation expresse de sacrifice n'enlève rien à l'acte proprement rédempteur du calvaire. « Le Christ ne s'est offert qu'une fois. Mais cette victime une fois immolée, l'apôtre affirme aussi que le Christ, prêtre dans le ciel, ne cesse de l'offrir ; non évidemment pour une nouvelle rédemption, mais pour une ratification éternelle de la rédemption déjà opérée, et une actualisation également éternelle de la glorification que cette rédemption procure à Dieu », p. 747.

L'oblation active du Christ à l'autel s'accorde à l'oblation du ciel. « Le Sauveur se rend présent, tel qu'il est au ciel, donc comme prêtre et victime, et dans l'acte perpétuel de son oblation. C'est le sacrifice du ciel rendu présent sur notre autel : non pas de façon pure et simple, mais dans des conditions toutes spéciales.

Le Christ s'offre présent, en ce moment du temps bien déterminé, en ce point de l'espace nettement circonscrit pour cette portion de l'Eglise qui vit actuellement, et plus particulièrement l'assistance qui est là. Ainsi le sacrifice du ciel est adapté à nos conditions terrestres. Il a pris la forme qui convient à nos besoins. Il est devenu notre sacrifice propre : l'Eucharistie.

Mais justement, parce qu'il s'agit d'un sacrifice adapté à nos besoins et fait nôtre, il est indispensable, qu'il soit relié d'une manière propre au sacrifice central de la croix. C'est pourquoi le Christ ne se contente pas de se rendre présent et de s'offrir. Il se rend présent et s'offre, sous deux espèces distinctes, où apparaît un signe de son immolation rédemptrice. », p. 750.

Ainsi, la raison formelle du sacrifice étant dans l'oblation la véritable essence du sacrifice de la messe sera, d'après M. Lepin, dans l'offrande que le Christ fait de lui-même, à ce moment de la double consécration jusqu'à la communion, sous la pression des mêmes sentiments, des mêmes désirs, du même amour qu'au cours de sa vie mortelle, et particulièrement lors de sa mort effective.

Mais l'oblation personnelle du Christ appelle une intervention

active de l'Eglise. Celle-ci intervient non seulement pour poser les conditions qui donnent actuellement à l'oblation du Christ, son caractère d'oblation. Eucharistique, mais encore pour offrir elle-même le Christ d'une oblation qui ne fasse qu'un avec la sienne.

Prêtre avec Jésus-Christ pour l'offrir au Père, l'Eglise doit s'offrir elle-même comme victime avec lui. Ainsi « le Christ souverain prêtre, en s'offrant sur l'autel offre du même coup son Eglise, indissolublement unie à lui... Et l'Eglise elle-même, en offrant le Sauveur, s'offre avec lui, par lui et en lui dans une seule et même oblation. C'est l'oblation complète du chef et des membres, réduits à l'unité et en laquelle Dieu trouve la gloire pleine de son œuvre », p. 755.

La communion achève le sacrifice. Elle ne nous applique pas seulement la vertu expiatoire et rédemptrice ; elle fait passer en nous l'Esprit du Christ, prêtre et victime et nous apporte la grâce nécessaire pour réaliser pratiquement notre offrande personnelle.

Ainsi le sacrifice du Christ se trouve comme « dilaté » dans l'Eglise.

Enfin ce qui s'accomplit mystérieusement sur la terre se consummera glorieusement dans le ciel.

Prêtres avec le Christ pour offrir éternellement le Christ les saints sont aussi victimes éternelles avec lui... Ils communient à ses sentiments : l'immensité de sa religion sainte est en quelque sorte diffusée dans leur esprit et dans leur cœur. Ainsi forment-ils avec lui une seule Hostie glorifiant le Père. A la fin des temps, la pleine *incorporation* de l'humanité rachetée au Christ s'épanouira en l'oblation plénière qui fera monter vers la Trinité sainte la gloire de toutes ses œuvres Création, Incarnation, Rédemption merveilleusement achevées, p. 757.

Telle est l'idée simple et grandiose qui embrasse l'offrande de la vie terrestre de Jésus, l'oblation sanglante de la croix, celle de la vie glorieuse, et celle de l'autel eucharistique dans une magnifique synthèse dont le centre est la notion du sacrifice-oblation.

L'ensemble des travaux analysés dans cette chronique montre la solidité traditionnelle de cette idée centrale.

La justesse de la synthèse dans son ensemble paraît garantie à M. Lepin par le double fait qu'en ce qui concerne l'excellence du sacrifice de la croix, loin de porter la moindre atteinte à ce sacrifice rédempteur, elle contribue à en faire ressortir le caractère central et véritablement unique ; en ce qui regarde l'essence du sacrifice de la messe, elle nous donne de ce problème, perpétuellement agité et jamais résolu, l'explication la plus simple, la

plus satisfaisante à l'esprit, en même temps que la plus conforme à la doctrine traditionnelle.

C'est juste, et après avoir eu sous les yeux les pièces du procès, nous pouvons dire que les conclusions de M. Lepin dans leur ensemble nous paraissent fondées sur une critique objective et impartiale des témoignages traditionnels, en accord avec la teneur des documents et la réalité des faits.

Nous ne prétendons pas par là que toutes ses affirmations soient d'une façon égale appuyées explicitement sur la tradition. Par exemple en ce qui concerne le rôle respectif du Christ et de l'Eglise dans l'oblation liturgique, il semble bien qu'il y eut deux courants dans la tradition, l'un le courant Augustinien qui met en relief davantage le rôle de l'Eglise dans l'oblation sacrificielle, tel que l'expose le Père de la Taille, l'autre le courant Ambrosien qui met l'accent sur l'oblation actuelle du Christ sur l'autel et légitime davantage la pensée de l'Ecole française et de M. Lepin sur l'actualité de cette oblation.

Il reste que la notion générale du sacrifice, telle que la donne saint Augustin, appelle logiquement l'idée d'offrande spirituelle active sous les signes de l'immolation passée.

Etant donné que l'élément principal du sacrifice est l'élément intérieur, que le sacrifice visible est le signe du sacrifice invisible, que la messe est un véritable sacrifice, il faut bien, dans la logique de la conception Augustinienne que sous les signes de l'immolation passée, se retrouve activement sur l'autel les mêmes sentiments, la même offrande du Christ, qu'au moment de sa mort effective.

Ainsi cette conception dans ses exigences dernières rejoint les affirmations de saint Ambroise et de ses disciples sur l'offrande actuelle du Christ à l'autel. M. Lepin dans sa définition a le mérite de synthétiser, et de mener à leur complet épanouissement les deux grandes conceptions patristiques.

Il a le mérite aussi d'ailleurs à la suite du P. de la Taille, dans sa synthèse, de faire revivre des idées importantes chères aux Pères et à la Liturgie : l'idée d'incorporation au Christ par le sacrifice Eucharistique, et la relation très étroite de ce sacrifice avec l'intercession de Jésus-Christ triomphant au ciel.

Enfin cette synthèse respecte les données fondamentales et normatives du Concile de Trente qui affirme d'une part l'identité de la messe avec le sacrifice historique de la croix, et de la Cène, et d'autre part une certaine variété des oblations sacrificielles à la Cène, au calvaire, et à la messe.

L'unité et la perpétuité de l'oblation du Christ est sauvegardée par l'affirmation du même mouvement spirituel d'offrande inspi-

rant toute la vie du Christ, la vouant à l'immolation rédemptrice du calvaire avant la croix, et renouvelant depuis tous les jours spirituellement l'oblation de cette immolation passée.

Dans cette perspective, la place centrale, unique, rédemptrice reconnue par l'Écriture, la Tradition, le dogme et la théologie à l'oblation sanglante du calvaire est sauvegardée. Le caractère particulier et relatif des sacrifices de la Cène et de la messe, affirmé par le dogme, est aussi mis en lumière.

A la Cène, le Christ offre son corps et son sang sous les espèces du pain et du vin, pour annoncer l'immolation à venir et instituer le sacrifice visible. A l'autel, sur l'ordre du Christ, l'Église perpétue d'une façon non sanglante l'oblation de la victime jadis immolée. Reproduction et continuation de la Cène, la messe est un véritable sacrifice représentant et commémorant le sacrifice de la croix dont il nous applique les fruits. Au ciel comme sur la terre, se perpétue l'offrande sans cesse renouvelée des mérites surabondants de la croix. « Ainsi la religion de la terre répond à celle du ciel : chacune ne fait que reproduire dans d'autres conditions le sacrifice unique de la croix » (1).

Pour ces différentes raisons, le livre magistral de M. Lepin s'impose à l'attention des théologiens et des historiens du dogme. Non seulement ils y trouveront un exposé d'une érudition claire, précise et abondante touchant l'histoire de la conception de la Messe dans l'Église latine, des observations neuves touchant certains points particuliers de cette histoire (voir par exemple l'Appendice : Deux recueils de sentences eucharistiques mis au nom de saint Augustin), mais ils y puiseront une intelligence plus profonde, une plus juste compréhension du sacrifice de la messe.

A côté de l'ouvrage remarquable du P. de la Taille dont il corrige certaines vues systématiques, il contribuera puissamment, souhaitons-le, à accréditer de plus en plus, la thèse traditionnelle du sacrifice oblation.

A. GAUDEL.

(1) J. RIVIÈRE, *Revue des Sciences religieuses*, t. I, p. 86.

COMPTES RENDUS

A. von HARNACK : *Die Briefsammlung des Apostels Paulus und die anderen vorkonstantinischen christlichen Briefsammlungen*, Leipzig, Hinrichs, 1926. In-8°, 87 p. MK. 3,60.

Ce nouveau volume de von Harnack est formé par une série de six leçons faites en novembre 1925 à l'université de Münster. Le sujet en est très précis. Il s'agit d'étudier les *collections* de lettres chrétiennes de l'époque anténicéenne. L'ouvrage comprend une introduction (p. 1-5), une étude sur les six principales collections (p. 6-69), enfin tout un groupe de notes bibliographiques et exégétiques sur le sujet traité (p. 70-87).

Le morceau principal est sans conteste l'étude de la collection des épîtres de saint Paul. Un examen rapide permettra au lecteur de se rendre compte de l'intérêt de l'ensemble. Tout d'abord l'origine de la collection. Les treize lettres de l'Apôtre auraient été réunies très tôt, dans le dernier quart du premier siècle. Le lieu est plus difficile à déterminer. Von Harnack penche pour Corinthe, mais ses raisons sont loin d'être décisives. Il semble, d'ailleurs, prévoir l'objection. Pourquoi l'épître aux Corinthiens mentionnée dans *I Cor.*, V, 9, et aujourd'hui perdue, aurait-elle été écartée ? La réponse est plutôt faible : on ne visait pas à être complet. Etant donnée l'importance attachée par les communautés chrétiennes à la correspondance de l'Apôtre, un tel dédain est fort peu probable.

Au sujet de la valeur de la collection, l'auteur fait une remarque fort suggestive : « Lorsqu'il y a 57 ans je commençais mes études théologiques, un théologien ne pouvait passer pour un esprit critique, s'il reconnaissait comme authentiques plus de quatre épîtres de Paul. Depuis lors les choses ont bien changé. » De fait, von Harnack n'hésite pas à tenir fermement pour l'authenticité de dix épîtres. Il ne réserve son jugement qu'à propos des *Pastorales*. A son avis, il est impossible à l'heure actuelle de se prononcer, mais le fait qu'elles ont été incorporées dans la collection du vivant des contemporains de l'Apôtre parle pour leur authenticité. Encore une fois, les temps ont changé et il n'est pas interdit d'attribuer en partie ce changement heureux aux travaux et aux efforts des critiques catholiques.

L'auteur termine cette première leçon en racontant l'histoire de la collection des épîtres pauliniennes. L'épître aux Hébreux n'y aurait été insérée qu'à la fin du second siècle à Alexandrie. A notre sens, la question est beaucoup plus complexe et nous aurions aimé voir discuter, soit dans la leçon, soit dans les notes finales, les allusions de saint Clément de Rome, *Cor.*, XXXVI, 2 et XVII, 5, à l'épître aux Hébreux. Plus tard, dans certaines Eglises, en Syrie et en Arménie notamment, la correspondance apocryphe de Paul avec les Corinthiens, extraite des *Actes de Paul*, fut aussi ajoutée à la collection manuscrite des épîtres authentiques. Encore faudrait-il s'entendre sur la portée de cette usurpation tout à fait locale.

Beaucoup plus nombreuses et plus importantes seraient, suivant l'auteur, les additions marcionites. Tout d'abord la doxologie de *Rom.*, XVI, 25-27, ensuite les fameux prologues sur l'origine des épîtres pauliniennes, enfin les lettres apocryphes aux Alexandrins et aux Laodicéens. Ces divers produits hérétiques auraient passé sans difficulté dans la collection authentique pour y être conservés jusqu'à la fin du moyen âge. Le lecteur aura rectifié de lui-même ce qu'il y a de trop tranché dans ces affirmations. L'origine marcionite de la finale de l'épître aux Romains est combattue par de savants exégètes, même protestants (Zahn, Moffat) et le P. Lagrange, dans son commentaire, a fort bien montré les points faibles de cette opinion. D'autre part, on discute de plus en plus sur la provenance des prologues soi-disant marcionites ainsi que sur le véritable caractère des épîtres aux Alexandrins et aux Laodicéens. Tant et si bien que l'influence de Marcion et de son école dans l'histoire de la collection des épîtres pauliniennes devrait être considérablement réduite. Von Harnack, depuis quelque temps surtout, a une tendance marquée à grossir l'importance du célèbre hérétique qui, par exemple, aurait le premier « canonisé » les épîtres pauliniennes, en les mettant sur le même pied que les évangiles et l'Ancien Testament. Or nous savons que déjà saint Polycarpe agissait de même. Témoin sa lettre aux Philippiens, XII, 1, où il cite à la suite les Psaumes et l'épître aux Ephésiens, en qualifiant les deux passages « d'Écritures ».

Il n'en reste pas moins que l'étude du savant professeur est pleine de riches aperçus. Il traite, d'ailleurs, de la même façon, toujours simple et claire, les collections des lettres de saint Ignace d'Antioche, de Denys de Corinthe, d'Origène, de saint Cyprien, de Denys d'Alexandrie. De plus, il convient de souligner l'intérêt particulier des remarques très érudites placées à la fin du volume. L'auteur veut bien nous assurer que ces leçons, si elles trouvent

des lecteurs auront une suite. On ne peut que souhaiter très vivement la réalisation de cette promesse.

E. JACQUIER.

G. RAUSCHEN, *Grundriss der Patrologie, die Schriften der Kirchenväter und ihr Lehrgehalt*, 8^e et 9^e édit. Fribourg-en-Brisgau, Herder, 1926. In-12 de xx-484 p. 10 mk.

La librairie Herder vient de publier, dans sa collection de *Theologische Grundrisse*, une nouvelle édition de l'excellent *Précis de Patrologie* de feu le Dr G. Rauschen, professeur à l'Université de Bonn. Mis au point par M. J. Wittig, ce petit livre qui se présente fort bien constituera pour les étudiants de langue allemande un répertoire fort bien conçu et remarquablement exécuté. Les maîtres eux-mêmes y trouveront leur compte, puisqu'ils y rencontreront une bibliographie rajeunie et tenue à jour avec un remarquable souci d'exactitude. Ce manuel reste néanmoins du style classique des anciennes Patrologies, et ne semble avoir rien voulu sacrifier des conceptions un peu étroites que M. Bardenhewer développait, voici plus de vingt ans, en tête de son *Histoire de l'ancienne littérature ecclésiastique* ; la Patrologie y apparaît toujours, non comme une discipline indépendante, mais comme une science auxiliaire de la théologie : *ancilla theologiae*. Je n'y ai vu trace d'aucune des tendances qui s'accusent dans la *Geschichte der altchristlichen Literatur* de H. Jordan, parue en 1911, et qui se marquent plus discrètement dans l'*Histoire de la littérature grecque chrétienne* de Mgr Batiffol ou dans le bel ouvrage de P. de Labriolle sur la *Littérature latine chrétienne*. Pratiquement d'ailleurs la chose a peu d'importance ; avant de faire des synthèses d'histoire littéraire, les élèves ont besoin de connaître le détail des faits : il le trouveront abondamment ici. — J'ai regretté de ne pas voir figurer, dans la liste imposante des *Zeitschriften und Sammelwerke* qui ouvre le volume, le *Dictionnaire de théologie catholique* où il a paru, surtout depuis quelques années, de remarquables articles de Patrologie, et l'absence symétrique du *Kirchenlexikon* ne me console pas complètement. Mais l'omission qui m'a paru la plus scandaleuse c'est, dans la bibliographie de Nestorius, celle du *Livre d'Héraclide de Damas*, publié en 1910 par F. Nau. Les élèves, doivent-ils donc ignorer qu'il s'est conservé un traité complet du malheureux patriarche ? (1)

E. AMANN.

(1) Et pourquoi l'auteur, à propos d'Hippolyte et de la *Constitution ecclésiastique égyptienne* ne mentionne-t-il pas les travaux de dom Connolly, qui, bien plus que ceux de Schwartz ont transformé la question ? Il semble assez tendre aussi pour les fantaisies de Schermann sur le même sujet.

Ambrogio DONINI, *Ippolito di Roma*, Rome, Libreria di Cultura, 1925. In-8° de 200 p.

Ce petit volume appartient à une collection intitulée *Γραφί*, qui a commencé à paraître à Rome en 1922, et où l'on trouve quelques travaux intéressant l'histoire des origines chrétiennes. Elle est doublée par une série de publications de textes chrétiens anciens, qui rappelle la série des *Textes et documents pour l'étude historique du christianisme*, commencée en 1903 par MM. Hemmer et Lejay. J'ajoute immédiatement que l'esprit des publications italiennes est tout autre que celui de l'entreprise française. Le metteur en œuvre semble être, outre-monts, M. E. Buonaiuti dont on sait les démêlés avec les autorités ecclésiastiques. — Le présent travail, le seul que nous ayons reçu de ces deux séries, est une étude, qui paraît sérieuse, sur l'activité littéraire de saint Hippolyte. Le sous-titre indique qu'on s'y est surtout préoccupé des polémiques théologiques et des controverses disciplinaires dans l'Eglise de Rome au début du III^e siècle, en sorte qu'une partie assez considérable de la production d'Hippolyte a été passée sous silence. Mais l'auteur est bien au courant des dernières publications sur le sujet. On lira avec profit le c. VI relatif à « l'édit d'Agrippinus ». M. Donini, d'un nouvel examen de la question, conclut que « l'édit péremptoire » dont il est question au début du *De pudicitia* de Tertullien a pour auteur l'évêque de Carthage, Agrippinus ; mais que, quelques années plus tard, le pape Calliste l'avait pour ainsi dire repris à son compte, en l'étendant à toutes les catégories de péchés. Voilà qui est pour mettre tout le monde d'accord.

E. AMANN.

Dictionnaire de théologie catholique, fasc. LXXII-LXXIV : *Libéralisme-Luther*. Paris, Letouzey, 1926.

Il se rencontre que l'*incipit* et le *desinit* de ces trois fascicules en expriment justement le principal contenu.

Non seulement le libéralisme a fait couler jadis beaucoup d'encre, mais les polémiques accumulées à son endroit ont provoqué des équivoques qui sont loin d'être toutes dissipées encore aujourd'hui. M. Constantin a pensé avec raison que cette question épineuse était pourtant susceptible d'une présentation sereine, à condition de laisser parler les faits. Il expose donc le développement de cette tendance complexe, depuis ses origines avec Lamennais et l'*Avenir* jusqu'à ses plus récentes manifestations sous le pontificat de Pie X, et l'on assiste aux destinées de ce mouvement qui, après avoir dressé

les catholiques contre la pensée révolutionnaire, finit par les diviser entre eux sur les points les plus graves des conceptions et des méthodes politiques. C'est tout un siècle de notre histoire religieuse qui est ainsi parcouru par les sommets, et il n'en est pas qui nous touche de plus près à tous les points de vue. L'auteur ne dissimule pas, chemin faisant, les erreurs et les illusions du catholicisme libéral ; mais il sait aussi reconnaître ses services et tient à proclamer hautement, comme le cardinal Gibbons l'écrivait de Montalembert son chef, « la pureté de ses intentions ».

Personnalité puissante et tumultueuse, Luther est une des figures qui, soit en bien, soit en mal, sont faites pour dominer les siècles. Sans être entièrement achevé, l'article que lui consacre M. J. Paquier, et qui ne compte déjà pas moins de 136 colonnes, donne une idée suffisante du monument que promettait d'avance l'érudition de l'auteur. Ici encore, pas de controverse ; mais des faits authentiques, des textes savoureusement choisis permettent de saisir sur le vif la carrière tourmentée, l'âme violente, l'éloquence ordurière, la théologie paradoxale du réformateur. Non content d'exposer la doctrine luthérienne, M. Paquier en cherche et discute les sources : ces pages sobres et bien informées sur l'augustinisme médiéval, sur la littérature mystique dont Luther a plus ou moins subi l'influence, sont pleines de précieux renseignements pour qui veut connaître et comprendre la genèse de la Réforme.

Dans l'intervalle de ces deux articles capitaux, quelques notices de moindre étendue mais de non moindre intérêt méritent d'être spécialement signalées. M. Amann débrouille avec beaucoup de clarté le cas difficile du pape *Libère* (28 col.) ; dom Baucher traite des questions doctrinales relatives à la *Liberté* (43 col.) ; le P. Gardeil expose d'après Melchior Cano la doctrine des *Lieux théologiques* (35 col.) ; M. Gaudel résume le problème des *Limbes* (12 col.) ; M. Boehm fait connaître la philosophie religieuse de *Locke* (15 col.) ; dom Cabrol analyse cette importante source de la science théologique qu'est la *Liturgie* (58 col.). Les biblistes goûteront l'article *Luc* de M. Venard (29 col.) et les médiévistes, grâce au P. Longpré, trouveront ample satisfaction sur la vie et l'œuvre de Raymond *Lulle* (69 col.).

A quoi il faut ajouter un nombre incalculable de notes biographiques sur des personnages de second plan, qui attestent l'information toujours en éveil de la Direction et achèvent de faire du *Dictionnaire* une mine incomparable pour les travailleurs.

P. S. — Depuis lors, deux nouveaux fascicules ont déjà paru, qui achèvent l'article *Luther* et se terminent sur le pape *Marcellin*. Le morceau de résistance en est constitué par l'article : *Malabares* (rites), où M. Amann raconte d'après les pièces cet épisode

toujours passionnant de l'apostolat catholique et qui revêt une particulière actualité à une époque où la « missiologie » est à l'ordre du jour.

J. RIVIÈRE. †

Dom Rombaut VAN DOREN, O. S. B., *Étude sur l'influence musicale de l'abbaye de Saint-Gall (VIII^e au XI^e siècle) (Recueil de Travaux publiés par les membres des Conférences d'histoire et de philologie de l'Université de Louvain, 2^e série, 6^e fasc.)*. In-8^o, 160 p. et 3 planches hors texte, Louvain, libr. universitaire, 1925.

Le sujet annoncé par le titre est abordé à la page 70. Dans les chapitres précédents, l'auteur traite des origines du chant romain et en étudie la diffusion en Angleterre, en Gaule, en Lombardie, depuis le pontificat de saint Grégoire jusqu'à la fin du règne de Charlemagne.

Sur l'École de Saint-Gall, les documents de bon aloi sont plutôt rares. Jusqu'au milieu du IX^e siècle, l'abbaye vécut dans des conditions précaires. Les documents d'archives permettent d'observer sa lente et pénible croissance. La faveur des premiers successeurs de Charlemagne mit heureusement fin à ces temps de misère. Désormais pourvue de riches dotations, elle put acquérir des livres et entretenir des copistes. Dès la fin du IX^e siècle, plusieurs centaines de volumes, dont un vieux catalogue nous donne encore l'énumération, garnissaient les *armaria* de la bibliothèque. Le savoir était donc en honneur à Saint-Gall. L'École de l'abbaye, dont plusieurs maîtres nous sont connus, dût être un des principaux foyers intellectuels de l'Alémanie.

Une tradition vénérable lui attribue en outre une influence hors de pair sur le développement de l'art musical. Que faut-il en penser ? Le principal texte dont on puisse étayer cette tradition est dû à Ekkehard IV, qui rédigeait entre 1034 et 1053 les *Casus Sancti Galli*, ou chronique du monastère. S'inspirant de Jean Diacre, Ekkehard raconte comment un chantre romain, destiné à l'Église de Metz, s'arrêta providentiellement à Saint-Gall, où il établit de façon durable la méthode et la pratique de la cantilène romaine. Le récit du chroniqueur sangallien, malgré l'accueil favorable que lui accorda la postérité, ne résiste pas à l'examen critique qu'en fait Dom van Doren. Il faut, dorénavant, renoncer à ce témoignage suspect, dont le caractère trop apologétique ne saurait plus être mis en doute. Les documents plus tardifs, qui n'ont pas d'autre source, méritent encore moins créance.

Le nom le plus fréquemment cité, pour évoquer l'activité musi-

cale qui régnait à Saint-Gall, est celui de Notker le Bègue († 912). On ne reprochera pas à Dom van Doren de tracer de son lointain confrère un portrait trop flatté : Notker est un écrivain maniéré, un historien sans critique, un érudit superficiel, un médiocre connaisseur des classiques latins. Enfin, il ne savait pas le grec. Sa réputation de grand homme est donc bien surfaite. Il n'est pas jusqu'à son titre de bienheureux qui ne sente quelque peu la contrebande. Quant à sa renommée de musicien, rien dans ses œuvres littéraires (c'est moi qui souligne) ne la justifie.

Le représentant le plus illustre de l'École de Saint-Gall ainsi exécuté, que reste-t-il de l'École elle-même ? Dom van Doren s'en tient à cette conclusion : les documents historiques ne « permettent pas d'affirmer que Saint-Gall ait été un centre musical bien fermé, ayant sa méthode à lui, dépositaire fidèle et quasi exclusif de la tradition musicale romaine ». A ce jugement plein de circonspection, qui semble n'en vouloir qu'aux exagérations des panégyristes, le lecteur n'a rien à objecter. Mais il demeure perplexe. Les récits légendaires, dont la critique du P. van Doren a fait bonne justice, ne recouvrent-ils aucune réalité ? N'est-il pas possible que l'École de Saint-Gall, sans mériter les éloges excessifs qu'on lui a parfois décernés, sur la foi des chroniqueurs locaux, ait néanmoins exercé une action considérable sur le développement du chant ecclésiastique ?

Un fait est certain : Notker le Bègue a créé un grand nombre de séquences et contribué puissamment à la fortune de ce genre de compositions. Tout porte à croire qu'il trouva dans le milieu où il vivait une ambiance favorable à l'éclosion de son talent. Le succès qu'il obtint, les imitations qu'il suscita, sa durable réputation s'expliqueraient difficilement si, autour de lui, on n'eût éprouvé pour le chant d'église une peu commune ferveur. Les lacunes de sa formation intellectuelle sont mises en évidence par le P. van Doren. Certes, tous ces reproches sont justes. Mais, en cette fin du ix^e siècle, où trouverait-on un lettré qui ne les méritât ? Et en quoi atteignent-ils le musicien ?

Quelques indices devraient, me semble-t-il, éveiller notre défiance contre les conclusions trop négatives. En premier lieu, l'importance des recueils sangalliens pour l'histoire de l'hymnologie chrétienne aux siècles du haut moyen-âge. Citons, par exemple, le *Cod.* 381, intégralement publié dans les *Monumenta Germaniae*. Et il ne faut point oublier, lorsqu'on dresse des statistiques et qu'on fait le compte, pour chaque siècle, des manuscrits musicaux de Saint-Gall, que les manuscrits venus jusqu'à nous ne représentent certainement pas la totalité des manuscrits possédés

par l'abbaye aux siècles en question. Sans doute, la plupart des compositions contenues dans ces volumes sont anonymes. Il est bien vraisemblable néanmoins que nombre d'entre elles ont été pour la première fois chantées à Saint-Gall. Les questions d'attribution sont des plus délicates et demeurent souvent insolubles. Mais si les noms des poètes sangalliens Notker, Ratpert, Wal-dramne, Ekkehard I, Hartmann l'Abbé, ont été légués à la tradition, ce n'est pas sans quelque juste raison.

De plus, l'influence exercée par ces compositions est indéniable. Il suffit, pour en avoir quelque idée, de rechercher, dans les *Analecta hymnica* de DREVES et BLUME, les pièces d'origine sangallienne et de jeter un coup d'œil sur l'appareil critique. On remarquera la variété des livres liturgiques, missels, pontificaux, hymnaires, etc., des églises les plus diverses, où elles ont été accueillies. Et ces références sont bien loin d'être complètes. On trouve des pièces sangalliennes dans un grand nombre de manuscrits que n'ont pas connus les laborieux éditeurs des *Analecta hymnica*.

Somme toute, la réputation musicale de l'abbaye de Saint-Gall ne peut être entièrement usurpée. Du ix^e au xi^e siècle, les pièces de chant religieux composées à Saint-Gall sont nombreuses et se répandent au loin. C'est sans doute parce que la situation musicale de l'abbaye était bien établie, que les légendaires ont éprouvé le besoin de lui trouver une glorieuse origine.

Ces quelques observations n'atteignent pas la démonstration essentielle de Dom van Doren. La ventilation énergique qu'il fait subir aux textes traditionnels, souvent acceptés avec trop de confiance, était une œuvre nécessaire, dont il s'est parfaitement acquitté.

Michel ANDRIEU.

André MICHEL, *Histoire de l'Art, depuis les premiers temps chrétiens jusqu'à nos jours*. Tome VII, *L'Art en Europe au XVIII^e siècle*. Première et seconde partie. Deux vol. gr. in-8^o, 902 p., Paris, Libr. A. Colin, s. d. — Prix : 60 fr. le vol.

Les deux nouveaux volumes de l'*Histoire de l'Art* conduisent le lecteur jusqu'au seuil du XIX^e siècle. L'ouvrage approche donc de son achèvement. Mais les *Avertissements* des prochains volumes ne porteront malheureusement plus la signature du maître qui excellait à marquer, en quelques traits larges et aisés, les directions générales du mouvement artistique. M. André Michel ne se bornait pas à diriger l'effort des collaborateurs choisis dont il avait su s'entourer. Il s'était réservé, dans la tâche commune, une part

considérable. Dans les chapitres qu'il a rédigés, on admirera toujours avec quel bonheur une érudition abondante et personnelle s'emploie à faire revivre le passé dans une atmosphère de sympathie intelligente. Ce mérite est particulièrement sensible dans l'étude des œuvres d'inspiration religieuse, lorsqu'il est nécessaire, si l'on veut vraiment comprendre, de discerner à quelles nuances de foi ou de piété la technique de l'artiste a servi de moyens d'expression. Il semble que M. Michel abordait ces sujets avec une secrète prédilection. En tout cas ses jugements ne sont jamais plus fins ni plus pénétrants.

Le XVIII^e siècle n'offrit évidemment pas un terrain particulièrement favorable aux manifestations de l'art religieux. Les artistes travaillaient surtout pour un petit nombre de privilégiés, grands seigneurs, financiers enrichis, qui voulaient goûter dans tous ses raffinements la douceur de vivre. La production fut abondante. Les collaborateurs des deux nouveaux volumes de *l'Histoire de l'Art* la décrivent avec détail. A leur suite, le lecteur fait à travers l'Europe la plus instructive des promenades. Nous ne pouvons songer à donner un abrégé de chacune de ces belles études. Un simple relevé de la table des matières suffira à montrer la richesse du programme (1). En ce qui concerne l'art religieux,

(1) Première partie. *Avertissement*, par André MICHEL. — Ch. I, *l'Architecture en France dans la première partie du XVIII^e siècle*, par René SCHNEIDER. — Ch. II, *la Sculpture française dans la première partie du XVIII^e siècle*, par André MICHEL. — Ch. III, *la Peinture française dans la première moitié du XVIII^e s.*, par Louis RÉAU. — Ch. IV, *l'Architecture et la Sculpture en Italie au XVIII^e s.*, par Marcel REYMOND et Charles MARCEL-REYMOND. — Ch. V, *la Peinture en Italie au XVIII^e s.*, par André PÉRATÉ. — Ch. VI, *l'Art du XVII^e et du XVIII^e s. en Allemagne, en Scandinavie, en Russie*, par Louis RÉAU. — Ch. VII, *l'Architecture et la Sculpture dans les Pays-Bas au XVIII^e s.*, par Paul VITRY. — Ch. VIII, *la Peinture dans les Pays-Bas au XVIII^e s.*, par Louis GILLET. — Ch. IX, *la Médaille de 1650 à 1789*, par Jean BABELON.

Seconde partie. Ch. X, *l'Architecture en France dans la seconde moitié du XVIII^e s.*, par René SCHNEIDER. — Ch. XI, *la Peinture française dans la 2^e moitié du XVIII^e s.*, par Louis RÉAU. — Ch. XII, *la Sculpture française dans la 2^e moitié du XVIII^e s.*, par Paul VITRY. — Ch. XIII, *l'Architecture et la Sculpture en Angleterre au XVIII^e s.*, par le Comte PAUL BIVER. — Ch. XIV, *la Peinture anglaise au XVIII^e s.*, par Henry MARCEL. — Ch. XV, *l'Art en Espagne et en Portugal*, par Pierre PARIS. — Ch. XVI, *l'Art en Suisse au XVIII^e s.*, par Conrad de MANDACH. — Ch. XVII, *la Gravure au XVIII^e s.*, par Mlle Jeanne DUPORTAL. — Ch. XVIII, *la Tapisserie au XVIII^e s.*, par Léon DESHAIRS. — Ch. XIX, *le Mobilier au XVIII^e s.*, par Roger de FÉLICE.

on peut dégager quelques conclusions générales, comme il a été fait précédemment pour les siècles antérieurs (1).

Les églises du XVIII^e siècle sont peu en faveur de nos jours. On les englobe généralement dans le genre dit *rococo*, et cela suffit, car il est entendu que le *rococo* est incompatible avec le véritable esprit chrétien. Un jugement si peu nuancé ne peut être équitable. En fait, le règne du *rococo* ne fut point universel au XVIII^e siècle. Ce terme désigne une forme d'art assez distincte, dont les caractères principaux sont l'emploi à peu près exclusif des courbes et des sinuosités, l'aversion pour la ligne droite et les surfaces nues, la profusion des ornements capricieusement dessinés, le goût des emblèmes symboliques, des broderies, des guirlandes, les inévitables gambades d'une foule de petits enfants nus, amours ou folâtres angelots, suivant la nature du mouvement. Ce style était déjà constitué à Rome dès la fin du XVIII^e siècle, au temps de Borromini, de Guarini, du P. Pozzo. Mais il n'y vécut pas longtemps. Dès le second quart du XVIII^e siècle, les façades de Saint-Jean-des-Florentins, de Saint-Jean-de-Latran marquaient un retour aux formes robustes et pleines, inspirées des modèles antiques. La décoration de Sainte-Marie-des-Anges, par Vanvitelli, ne doit rien aux préciosités du *rococo*. Elle est conçue dans l'esprit de la première Renaissance. Les Romains avaient donc réagi d'eux-mêmes, avant de recevoir les leçons de l'archéologue Winckelmann, l'apôtre de ce néo-classicisme desséché, qui régna sans conteste sur les dernières années du XVIII^e siècle.

En France, la réaction se produisit plus tôt encore qu'à Rome. La majestueuse façade de Saint-Sulpice (1733-1745) en témoigne. D'ailleurs le style *rococo* ne s'était guère manifesté chez nous que dans les accessoires décoratifs. Pour la structure générale des églises, on continua la tradition du grand siècle. L'architecture religieuse est alors moins féconde que l'architecture civile. On s'occupe moins à bâtir de nouvelles églises qu'à parer les anciennes à la mode du jour. Et ici le *rococo* fit commettre de véritables ravages. Chanoines et curés « éclairés » travestissaient à l'envi les trop sérieuses églises de « l'âge gothique ». Néanmoins, les afféteries du goût nouveau soulevèrent des protestations, bien avant que ne dogmatizât Winckelmann. Plus que jamais on se tourna vers l'antiquité. Le Panthéon, la Madeleine (1777), Saint-Philippe-du-Roule (1774-1784) représentent, en trois sens divergents, une même volonté d'adapter aux exigences du culte chrétien les formes architecturales créées par l'art classique.

(1) Cf. *Revue*, III, 1923, p. 266-274 ; V, 1925, p. 151-154.

Les églises de style *rococo* ne se multiplièrent que hors de France, en Espagne, dans le royaume des Deux-Siciles, en Suisse, en Autriche, en Allemagne, dans les Flandres. Malheureusement la finesse, l'exquise fantaisie, la grâce des modèles italiens ne se communiquèrent pas toujours à leurs laborieux imitateurs. Et ce fut aussitôt la chute dans la trivialité prétentieuse. Si l'on ne juge le *rococo* que par ce qu'on en voit dans les pays septentrionaux, il est bien difficile de n'être pas sévère.

On peut citer de grands noms parmi les peintres et les sculpteurs du XVIII^e siècle. Mais ce n'est pas à leurs œuvres religieuses que ces artistes doivent leur gloire. Dans les cas les plus heureux, ils traitent avec banalité les sujets de dévotion. Ils n'y voient qu'un thème conventionnel, plus ingrat que d'autres, mais où l'on peut néanmoins faire preuve d'habileté. Ce n'est pas d'aujourd'hui seulement que certaines de leurs productions ont paru déplacées dans le sanctuaire. En 1709, J.-B. Sancerre peignit pour la chapelle de Versailles une *Sainte Thérèse* qui faisait écrire à d'Argenville : « L'expression et l'action en sont si vives qu'aux personnes scrupuleuses ce tableau paraît dangereux, et même les ecclésiastiques évitent de célébrer nos saints mystères à l'autel de cette chapelle ». Mais de tels abus demeurent l'exception. Le sentiment religieux, encore intact chez l'ensemble des fidèles et du clergé, obligeait les artistes à respecter les formes traditionnelles et les gardait ainsi des aberrations excessives.

Michel ANDRIEU.

PAUL COLLINET, professeur à la Faculté de Droit de Paris, *Histoire de l'Ecole de Droit de Beyrouth*, Paris, Société anonyme du Recueil Sirey, 1925, in-8° de 333 p.

Dans sa description de la Syrie, un géographe du IV^e siècle parlait de Beyrouth en ces termes : *Post ipsam (Tyrum) Berytus, civitas valde deliciosa et auditoria legum habens, per quam omnia iudicia Romanorum stare videntur*. Une main du siècle suivant ajoutait à ce passage : *Inde enim viri docti in omnem orbem terrarum adsedent iudicibus et scientes leges custodiunt provincias, quibus mittuntur legum ordinationes (Expositio totius mundi, § 25, cité par M. COLLINET, p. 163)*. Cette citation fait bien ressortir l'éclat et l'importance de l'Ecole de Droit de l'antique Béryte devenue l'actuelle capitale de la République Libanaise. « Le fait qui domine toute l'histoire de l'Ecole de Droit de Beyrouth est la continuité de son succès, attesté par des témoignages concordants pendant les trois siècles et demi où nous la connaissons, de 200 environ à 551. Ce succès continu est un exemple unique dans l'histoire des universités de l'Antiquité, car Rome même a fini

par perdre, au Bas-Empire, sa prépondérance au profit des Ecoles des provinces » (p. 305).

Le rôle important joué par l'Ecole Beyrouthine avait été maintes fois signalé ; mais une seule étude d'ensemble lui avait été consacrée jusqu'ici, due à la plume d'un professeur de Brême, Jacques Hase (*De Berytensi iureconsultorum Academia, Halae Magdeburgicae*, 1716, in-12^o, de 119 p.) : travail méritoire, sans doute, mais vieilli, et bien imparfait. Une véritable histoire de la grande académie phénicienne restait donc à faire. M. Collinet vient de combler cette lacune. Il a dépouillé et interrogé les documents connus, les retournant sur toutes leurs faces ; il a contrôlé l'interprétation qu'en donnèrent ses devanciers ; il apporte de nouveaux textes. Non content de rassembler ses informations en France, il est allé, en 1921, poursuivre son enquête sur place. Grâce à une critique à la fois rigoureuse et perspicace, à des raisonnements ingénieux, mais toujours logiques, l'éminent professeur de la Faculté de Droit de Paris a su tirer de fragments clairsemés et souvent obscurs toutes les indications qu'ils étaient susceptibles de fournir. Il ouvre des horizons, attire l'attention sur une foule de détails intéressants.

L'*Histoire de l'Ecole de Droit de Beyrouth* forme le tome deuxième des *Etudes historiques sur le droit de Justinien*. « La reconnaissance faite dans le premier volume du caractère oriental du droit de Justinien, dit M. Collinet, ne se suffisait pas à elle-même. Il fallait tenter d'aller plus loin en découvrant son origine, sa formation, en précisant davantage le sens du mot « oriental », en répondant à la question qui se présente à l'occasion de toutes les manifestations du byzantinisme et que nous posait d'une façon directe M. Louis Bréhier : « Byzance ou l'Orient ? ». Une rigoureuse méthode exigeait qu'avant de répondre à la question et pour pouvoir y répondre, une enquête aussi complète que la permettent les documents fût menée sur la connaissance du milieu où le caractère oriental et, j'ajouterais, les autres caractères propres au droit de Justinien ont pu naître. N'était-il pas naturel de songer à retrouver ce milieu d'éclosion dans l'Ecole la plus célèbre des v^e et vi^e siècles ? N'était-il pas logique de se demander si on ne réussirait pas à mieux pénétrer la genèse historique du droit de Justinien et de l'œuvre de codification par surcroît, en essayant de reconstituer dans son ensemble l'enseignement du droit tel qu'il était donné par les maîtres fameux de Beyrouth ? » (p. 10-11).

Le livre de M. Collinet débute par une bibliographie critique du sujet. Puis, six longs chapitres sont successivement consacrés aux destinées de l'Ecole, à ses locaux, aux étudiants, aux maîtres, à l'enseignement et aux travaux des professeurs. A la fin de l'ou-

vrage, un index des sources citées, deux tables alphabétique et analytique des matières, et un plan de Béryte au ^{vi} siècle, dû au distingué archéologue, le Comte de Mesnil du Buisson.

On peut diviser l'histoire de l'Ecole de Beyrouth en trois périodes. La première va des origines à l'apparition des « maîtres oecuméniques » (vers 410-420). La seconde s'étend jusqu'à la Const. *Omnem* (16 décembre 533). La troisième est postérieure à cette Constitution, par laquelle Justinien réforme les études juridiques. La fondation de l'école se place, au plus tard, vers l'an 200. Le nouvel établissement acquit une telle renommée que, de bonne heure, les étudiants y affluèrent de toutes parts : de Syrie, des autres provinces de l'Orient, et même d'Occident. Malgré le partage de l'empire romain (395) et l'octroi du *privilegium studii* à Rome et à Byzance (425), l'école de Beyrouth ne cessa de s'affermir dans sa marche progressive. Elle élargit la sphère de son influence, exerçant son action dans tous les milieux sociaux. Parmi ses élèves, elle compte des jeunes gens issus de familles modestes, riches et illustres, et alimente l'Eglise, la magistrature, le barreau et les autres carrières. Le grand succès de son enseignement fut même, au témoignage du rhéteur Libanius, l'une des principales causes de la décadence des études purement littéraires. Pareille situation lui valut le *privilegium studii*, c'est-à-dire la faveur d'être érigée, à l'égal des instituts de Rome et de Constantinople, en Ecole officielle, en Ecole d'Etat. *Haec autem tria volumina* (le Code, le Digeste et les Institutes) *a nobis composita tradi eis* (aux étudiants), *tam in regibus urbibus, quam in Berytensium pulcherrima civitate, quam et legum nutricem bene quis appellet, tantummodo volumus : quod iam et a retro principibus constitutum est, et non in aliis locis quae a maioribus tale non meruerint PRIVILEGIUM.* (Const. *Omnem*, la 2^e préface du Digeste, § 7).

L'académie phénicienne de droit, qu'illustra au ^{ve} siècle une lignée de professeurs connus sous la flatteuse appellation de « maîtres oecuméniques » (Οἱ τῆς οἰκουμένης διδάσκαλοι) put conserver vie et honneur à la science juridique alors que celle-ci n'était plus, ailleurs, qu'une discipline morte, cristallisée autour de textes immuables. « Au Bas-Empire, Beyrouth n'a pas subi la déchéance de Rome et, au contraire, son enseignement a prospéré encore. Son Ecole de Droit a connu son apogée au moment même où l'Occident restait stationnaire ou reculait » (p. 306). Aussi était-elle toute désignée pour prendre part à l'œuvre législative de Justinien. « Le droit nouveau élaboré par les « maîtres oecuméniques » s'est mêlé au vieux droit classique de Rome et c'est pourquoi le nom de Beyrouth, pour les juristes, mérite d'être uni à celui de Rome même » (p. 307). L'activité de l'Ecole de

Béryte ne devait plus s'exercer longtemps ; elle cessa de fonctionner, en 551, à la suite d'un tremblement de terre qui anéantit la ville.

L'ouvrage de M. Collinet présente, dans son ensemble, une structure vraiment solide. Les sources y sont discutées avec une critique pénétrante, et le récit des événements, alerte et coloré, ranime à nos yeux la vie de l'antique cité peuplée d'étudiants. Nous voyons ceux-ci se rendre aux cours, entrer à la Cathédrale de l'Anastasia, se diriger vers le théâtre ou les jeux ; nous assistons aux brimades ; nous suivons la coalition des plus sérieux contre leurs condisciples adonnés aux pratiques de la magie. Et c'est la même évocation pour le corps professoral.

Toutefois, à côté de thèses bien établies, M. Collinet fait une belle place aux conjectures ; lui-même est, d'ailleurs, le premier à le reconnaître. Ainsi, est-il bien certain qu'il faille traduire la *societas studiorum* dont Leontius était le $\mu\acute{\epsilon}\gamma\iota\sigma\tau\omicron\varsigma$ par *Association générale des Etudiants* ? (p. 100-101). L'auteur nous permettra de signaler aussi quelques lapsus. Est-il exact, par ex., que Jean, Arcadius et leurs parents furent martyrisés (p. 42 ; voir leur vie dans la revue arabe *Al-Machriq*, XII (1909), p. 695-706, et dans Migne P. G., t. 114, col. 1041-1044) ; qu'Apphien fut évêque de Césarée de Palestine ? (p. 29 ; Voir Eusèbe, *Martyrs de Palestine*, IV, dans Migne P. G., t. 20, col. 1471-1478) : Menues réserves qui n'enlèvent rien à la valeur de cette étude magistrale.

P. DIB.

G. GOYAU, *Un grand missionnaire, le cardinal Lavignerie*, Paris, Plon, 1925. In-12 de 271 p., 9 fr.

La monarchie de juillet professa à l'origine en Algérie non seulement une politique de tolérance à l'égard de la religion musulmane, mais même de l'indifférence vis-à-vis du christianisme. Cet abstentionnisme que l'on crut devoir affecter afin de complaire aux Arabes, les scandalisa : la France passa pour impie, pour athée. Le gouvernement de Louis-Philippe eut le courage de reconnaître ses errements, et Mgr Dupuch devint le premier évêque d'Alger, en 1838, mais dans quelles conditions ! De peur d'occasionner des incidents parmi la population musulmane on lui défendit tout essai de propagande. Un père jésuite, appelé par le préfet en terre africaine, qui possédait parfaitement l'arabe, se vit, en 1839, menacé de la prison s'il osait toucher terre à Philippeville. Les tracasseries de l'administration coloniale, les soucis financiers, le manque de prêtres découragèrent Mgr Dupuch et le poussèrent à démissionner.

Dès que Mgr Lavignerie eut échangé le siège de Nancy pour celui

d'Alger, il renversa aussitôt toutes les barrières dressées par les autorités militaires et civiles contre la diffusion du christianisme. Malgré les plus graves difficultés, il réussit à créer en Algérie une chrétienté florissante, pourvue d'églises, d'écoles, d'hôpitaux, d'orphelinats, d'un nombreux clergé. Cela ne lui suffit pas, on lira avec un puissant intérêt les pages que M. Goyau a consacrées à l'apostolat africain du grand cardinal. G. MOLLAT.

V. BUCAILLE, *Montalembert*, Dijon, Publications Lumière, 1927.
Petit in-12 de 190 p. Prix : 5 fr.

Les Publications Lumière ont entrepris l'impression de volumes courts et agréablement écrits, sans appareil scientifique, concernant *Les Grands Catholiques des XIX^e et XX^e siècles*. On ne peut que les féliciter d'avoir confié Montalembert à quelqu'un aussi autorisé que M. Victor Bucaille.

G. M.

CHRONIQUE DE LA FACULTÉ

1. — M. FAHRNER, chargé de l'enseignement de la morale, a été nommé prélat de la maison de Sa Sainteté.

2. — *Séminaire international*. — M. BASILE a quitté Strasbourg pour la Tour Sainte près Marseille et M. NEVEU a été nommé professeur au Grand Séminaire d'Alger. M. DUJARDIN a remplacé M. Basile dans les fonctions de directeur spirituel et M. MEYER a assumé celles d'économe.

3. — *Anciens*. — M. DUMOUTET a été nommé professeur d'histoire de l'Eglise au Grand Séminaire d'Issy, M. LOUBÈRE, professeur au Grand Séminaire d'Angoulême et notaire à l'officialité diocésaine, M. d'AUSSAC professeur au Grand Séminaire de Troyes, M. SIFFRID professeur au collège Saint-Benoit à Constantinople.

Mgr RYSTER est devenu archiprêtre de la cathédrale de Siedlce (Pologne).

Le P. VERFAILHIE est parti pour le Congo belge, à destination des missions catholiques établies à Stanleyville.

M. van BLERICK, après avoir suivi les cours de M. Abraham, professeur de droit à l'université de Lwow, pendant une année, occupe actuellement le poste de vicaire à la paroisse Sainte-Madeleine, à Poznan.

Le Gérant : JOSEPH GAMON.

L'ADOPTION DU GALLICANISME POLITIQUE

PAR LE CLERGÉ DE FRANCE

(Suite) (1).

Filesac n'était pas homme à laisser au Parlement seul la gloire de condamner les opinions politiques du théologien d'outre-Monts (2). Dès le lendemain du jour où les Jésuites comparaissaient devant la Cour, il décida le syndic de la Faculté, le bon Georges Froger, à provoquer la réunion immédiate d'une assemblée extraordinaire. A la requête de ce dernier, le doyen mit sur le champ les bedeaux en campagne et assigna les docteurs pour le lendemain même, 16 mars.

Cette hâte servit les desseins de Filesac. En effet, Duval n'eut pas le temps d'intervenir utilement pour empêcher l'assemblée. Aussitôt averti, il chapitra le syndic, lui fit entrevoir les conséquences de son initiative. Froger prit

(1) Voir *Revue des Sciences religieuses*, t. VI, 1926, pp. 305 et 453 ; t. VII, 1927, pp. 1 et 181.

(2) L'activité de ce docteur et l'importance de son rôle dans cette affaire nous sont affirmées dans tous les documents de l'époque : les dépêches du nonce Spada (par ex. du 18 mars, Arch. Vatic. *Nunzialura di Francia*, vol. 66, f. 69 ; du 2 août, *ibid.*, vol. 65, f. 261 v., etc.) ; les relations de source duvaliste, dont la plus circonstanciée, écrite en latin par un docteur qui assistait aux trois séances de la Faculté, se trouve aux Arch. Vatic., *Nunz. di Francia*, vol. 420, f. 223-233, sous ce titre : *De censura Facultatis theologiæ parisiensis contra 30^m et 31^m caput libri prini Sanctarelli in aula collegii sorbonæ decreta*. (On peut la confronter avec le rapport fait par le nonce lui-même, sur les notes que lui remit Duval, et qui se trouve à la Bibl. Nat. *Mss. italiens*, vol. 64, f. 4 et seq.) ; enfin les mémoires laissés par Richer, et dont on voit d'amples citations dans Puvion, *Edmond Richer*, t. II, p. 283 et seq. — Pour le récit de ces événements des 16 mars, 1^{er} et 4 avril, nous utilisons surtout la relation manuscrite du Vatican, rapprochée de Richer.

peur. Tous deux s'en furent trouver le Procureur Général, Mathieu Molé, pour lui demander d'interdire la réunion, sous le prétexte que la Sorbonne ne pouvait régulièrement s'emparer d'une affaire dont le Parlement était déjà saisi. Mais le Procureur recula devant une telle intervention (1).

Le lendemain, le pauvre syndic ne savait quel parti prendre. Avant la séance, il récriminait contre Filesac, l'accusait d'avoir surpris sa bonne foi, et jurait de ne soumettre à la Faculté que des questions de peu d'importance, sans dire un mot de Santarelli. Duval triomphait. Mais quelle ne fut pas sa stupeur, dès l'ouverture de la séance, en entendant Froger louer le zèle de Filesac pour les intérêts du roi, et, incontinent, mettre en cause le traité du jésuite. Sous l'œil du vieux gallican, les craintes du syndic avaient changé d'objet (2).

Conformément à ses traditions, la Faculté nomma quatre docteurs pour examiner le livre et faire un rapport à son sujet à la prochaine assemblée ordinaire, qui devait avoir lieu, suivant l'usage, le premier avril. Des quatre commissaires deux allaient partir, avant cette date, pour un pèlerinage en Terre-Sainte. Les deux autres, Etienne Dupuis et Jean Daultruy, appartenaient au parti gallican (3).

L'assemblée du premier avril fut des plus orageuses. Mais ce qu'il est intéressant de remarquer, c'est que pas un seul des théologiens dévoués aux idées romaines n'osa prendre la défense des doctrines politiques du jésuite italien. Duval lui-même désapprouva Santarelli, traita son livre de factieux et de séditieux. Tout le débat se restreignit à ce point : devait-on se contenter d'une condamnation en ter-

(1) Arch. Vat., *Nunz. di Francia*, vol. 420, f. 224, cf. PUYOL, *l. c.*, p. 287.

(2) *Ibid.*, f. 225.

(3) La conclusion du 16 mars se trouve dans DUPLESSIS d'ARGENTRÉ, *Collectio judiciorum*, t. II, 2^{me} partie, p. 206 ; le récit détaillé, dans le mss. des Arch. vat., *ibid.*, f. 226. « ... Magister Stephanus Dupuys a partibus Ricerii semper stetit; alter vero, dominus Daultruy, in domo generalis advocati, cui Jesuitæ satis sunt invidi, commoratur. » (Il s'agit d'Omer Talon, dont on connaît le rôle dans l'affaire de Santarelli au Parlement).

mes généraux ou qualifier doctrinalement des propositions précises. Duval et ses amis ne voulaient pas que l'on entrât dans des détails. Ce n'est pas seulement Santarelli que vous atteindrez, disaient-ils, en frappant telle opinion, mais bien tous ceux qui la partagent, et en premier lieu le pape lui-même. Filesac, au contraire, et avec lui tous les amis de Richer, désiraient en finir une bonne fois avec ces théories détestées et envahissantes. Quelles que pussent en être les conséquences, ils réclamaient une censure en termes nets, précis, vigoureux, dont le rapport d'un des commissaires, celui d'Etienne Dupuis, fournissait la substance (1).

On se trouvait en carême. Presque tous les docteurs appartenant à des ordres religieux prêchaient hors de Paris (2). A la majorité des voix, la Faculté adopta l'opinion de Filesac. En conséquence, le doyen déclara que la censure ne devrait pas se tenir dans les généralités, mais qualifier spécifiquement les maximes relatives au pouvoir du pape sur le temporel des rois. Sur la proposition de Filesac, il nomma de nouveaux commissaires pour procéder à la rédaction, et leva la séance (3).

Les Duvalistes ne perdaient pas tout espoir. La Faculté, chuchotaient-ils, tenait ses assises ordinaires le premier de chaque mois. Avant le début de mai, les docteurs réguliers rentreraient de prédications et, grâce à leur appoint, la majorité changerait de camp. Il s'agissait, d'ici-là, de faire traîner en longueur la rédaction de la censure, de manière à se trouver encore, autant que possible, en face d'un texte mal arrêté, que l'on préciserait en séance. Le bruit de ces conversations parvint aux oreilles de Filesac. Il ne perd pas un instant, fait courir après le doyen, et l'oblige à rouvrir la séance, au milieu du tumulte. Appuyé par sa majorité, Filesac précise que la Faculté n'a pas seulement adopté le principe d'une censure détaillée, mais

(1) Arch. Vat., *ibid.*, f. 226 v. Les qualifications que proposait Dupuis sont celles qu'on verra plus loin, dans la censure elle-même.

(2) Ce détail sera fréquemment invoqué par les ultramontains, dans la suite, pour démontrer que la censure fut obtenue par surprise et qu'elle est nulle.

(3) Arch. Vat., *ibid.*, f. 229 v. Cf. Bibl. Nat. *Mss. italiens*, vol. 64, f. 5.

qu'elle a fait siennes les qualifications proposées par le rapporteur Dupuis; que ce résultat est donc définitivement acquis, et que le rôle de la nouvelle commission se réduit, dès lors, à une simple mise en forme. Sur ses instances, et malgré les protestations des Duvalistes, dont cette mesure déjoue les calculs, le doyen convoque, séance tenante, pour le quatre du même mois, une assemblée extraordinaire où la censure recevra l'approbation définitive (4).

Le texte que les commissaires présentèrent à la Faculté, le 4 avril 1626, montre bien le fond de la pensée des docteurs gallicans. Ils cherchaient une occasion de prendre officiellement parti dans une discussion qui passionnait la France et la divisait en deux camps : le traité de Santarelli la leur fournit. « ... L'ennemi du genre humain n'a rien
 « laissé en arrière de ce qui pouvoit servir non seulement
 « à offenser, mais même à ruiner tout à fait la police tant
 « ecclésiastique que civile. Il s'est trouvé des impies, qui,
 « osant blasphémer contre le ciel, ont employé leurs plu-
 « mes et leurs épées contre l'Eglise de Jésus-Christ; mais
 « quelques insensez, voyant que ce n'est pas sans raison
 « que les puissances séculières sont armées du glaive, ont
 « attaqué la police civile par une autre voye, et pour l'extir-
 « per et l'anéantir se sont servi de livres execrables : execu-
 « tant par le moyen de telles embuches leur pernicieux des-
 « sein d'une manière plus cachée. La marque que saint Jude
 « nous propose pour connoître telles gens est qu'ils *méprisent*
 « *les puissances souveraines et blasphèment contre la Majesté.*
 « Et plût à Dieu qu'ils s'arrêtassent au seul mépris et à la
 « seule médisance. Mais tant s'en faut que cela soit, qu'au
 « contraire ces damnables écrivains, sous prétexte de vou-
 « loir établir en l'Eglise une certaine puissance temporelle,
 « enseignent et affirment qu'il est au pouvoir de ceux qui
 « ont en main le gouvernement des choses ecclésiastiques
 « de déposer les rois de leurs trônes, même pour des choses
 « très légères et tout à fait ridicules, et de substituer en
 « leur place des souverains magistrats, ou annuels, ou même

(1) Arch. Vat., *ibid.*, f. 229 v. Le procès-verbal officiel de la séance du 1^{er} avril est dans la *Collectio* de DUPLESSIS D'ARGENTRÉ, l. c., p. 210.

« journaliers, selon que bon leur semble. Partant, la Faculté
 « de théologie de Paris, voyant que l'on projette de rui-
 « ner par tels moyens toutes les polices civiles, et spé-
 « cialement celle de la Monarchie Française qui est gou-
 « vernée par notre roy très chrétien, très clément et très
 « juste : afin de suivre les vestiges de ses devanciers en
 « témoignant l'affection qu'elle porte à Sa Majesté et à tout
 « le royaume, et pour satisfaire aussi au désir univer-
 « sel de tous les gens de bien, a CHOISI ENTRE AUTRES UN LIVRE
 « nouvellement mis en lumière, intitulé *Traité d'Antoine*
 « *Sanctarel Jésuite, touchant l'hérésie, le schisme et l'apos-*
 « *tasie...* » (1).

Et dans ce livre, quelles sont les propositions que cueille
 la Faculté pour les enchâsser dans sa censure ? « Que le
 « pape peut punir les rois et les princes de peines tem-
 « porelles, les déposer et priver de leurs royaumes et estats
 « pour crime d'hérésie, et délivrer les sujets de leur
 « obéissance, et que telle a toujours été la coutume de l'Eglise:
 « Et non seulement pour l'hérésie, mais aussi pour d'autres
 « causes : à scavoir pour leur pechez, s'il est ainsi expedient,
 « si les princes sont negligens, s'ils sont incapables et
 « inutiles. De plus, que le pape a la puissance sur toutes
 « les choses spirituelles et temporelles, et qu'il a cette
 « puissance de droit divin. Qu'il faut croire que le pouvoir
 « a été donné à l'Eglise et à son souverain pasteur de
 « punir de peines temporelles les princes qui péchent contre
 « les lois divines et humaines, particulièrement si leur
 « crime est une heresie... Que les apôtres étoient bien de fait
 « soumis aux princes seculiers, mais non de droit ; et même
 « qu'aussitôt que la Majesté du Souverain Pontife a été
 « établie, tous les princes lui ont été sujets » (2).

(1) DUPLESSIS D'ARGENTHÉ, *Collectio judiciorum*, t. II, 2^e partie, p. 242. L'original est en latin, mais la traduction française est elle-même authentique et faite par la Faculté.

(2) La censure fait encore un grief à Santarelli d'altérer le texte de l'écriture Sainte : « Il corrompt le texte de saint Paul, en retranchant une négation... » Il s'agit d'un passage de la seconde épître aux Corinthiens, ch. 10, verset 8, où l'Apôtre dit : « ... *potestate nostra, quam dedit Dominus in ædificationem et non in destructionem vestram* ». Santarelli transcrivait : « In

Aucun professeur de Sorbonne n'eût osé, certes, soutenir publiquement une pareille doctrine, et nous avons déjà vu que les prélats de l'église gallicane, réunis quelques semaines auparavant, considéraient comme un outrage le soupçon qu'ils pussent y adhérer. Mais elle avait cours à l'étranger ; le Saint-Siège la professait, en partie du moins. Aussi, l'assemblée du clergé, tout en ne la partageant plus, n'osait-elle pas encore la condamner. Or, cette audace, la Sorbonne va l'avoir. Elle n'entend pas seulement faire connaître qu'elle réprovoque ces idées pour son propre compte, tout en laissant aux autres la liberté de les admettre. Elle veut les déclarer mauvais *en soi*, à telle enseigne que personne, pas plus ailleurs qu'en France, ne puisse les professer sans être taxé d'erreur doctrinale. Et à côté des expressions qu'elle choisit, les termes de la Déclaration de 1682 paraîtront eux-mêmes bien pâles, bien inoffensifs. « La Faculté a improuvé et condamné la doctrine contenue en ces propositions... comme étant *nouvelle, fautive, erronée et contraire à la parole de Dieu* ; qui rend la dignité du souverain Pontife odieuse et ouvre le chemin au schisme ; qui déroge à l'autorité souveraine des rois, qui ne dépend que de Dieu seul, et empêche la conversion des princes infidèles et hérétiques ; qui trouble la paix publique et renverse les royaumes, les Etats et les républiques : bref, qui détourne les sujets de l'obéissance qu'ils doivent à leurs souverains et les induit à des factions, rebellions et séditions, et à attenter à la vie de leurs princes ».

Devant une déclaration si catégorique, et surtout devant cette formule : « contraire à la parole de Dieu », la majorité du premier avril n'allait-elle pas reculer ? Le doyen recueillit

ædificationem et destructionem vestram » (p. 293, col. 1.). Une telle licence indigna la Faculté et l'un des rapporteurs insista longuement sur le caractère intolérable de pareil procédé. En réalité, la faute était tout bonnement du typographe. On peut voir, aux Arch. Vatic, un long constat de notaire, certifiant que sur le manuscrit de Santarelli, déposé dans les archives du Maître des Sacrés Palais, le passage est cité correctement, avec la négation (*Nunziatura di Francia*, vol. 420, f. 416-419 v.). Ce document montre quelle importance le Saint-Siège attachait aux décisions de la Sorbonne.

lit l'avis des docteurs. L'opposition n'avait pas gagné une voix ; même, elle en avait perdu. Le premier avril, un des trois ou quatre moines qui assistaient à la séance, le franciscain Michel Chrétien, avait prêché la modération. Le quatre, il se déclara pour le roi et, jouant sur un mot latin, il invita ses collègues à se montrer de vaillants coqs et de vrais Français : « *Exhibeamus nos Gallos et non gallinas. Ego sum regius !* » (1) Duval et ses amis reprirent en vain leurs arguments de la séance précédente : la Faculté ne les entendit pas ; elle adopta le texte de la commission et décida que la censure serait immédiatement imprimée et publiée.

Le soir même, Filesac, le syndic et deux autres docteurs vinrent trouver le roi et lui remirent le décret, en l'accompagnant de quelques mots d'explication. Louis XIII se montra satisfait. Comme Filesac lui faisait connaître la violente opposition du parti duvaliste et le pria d'obliger tous les docteurs à souscrire le document, il promit de les y contraindre (2). Quelques instants plus tard, montrant la censure à un évêque de sa suite, il lui demanda ce qu'il en pensait. « On ne pourrait, dit celui-ci, la blâmer que sur un point : c'est qu'elle condamne comme erronées des opinions que beaucoup de théologiens tiennent cependant pour vraies ». — « Vous autres du clergé, répliqua Louis XIII avec aigreur, vous ne savez pas parler français » (3). Le sur-

(1) RICHER, *Relation véritable de ce qui s'est passé en Sorbonne...* (cité par PUYOL, *l. c.*, p. 294). D'après Richer, l'intervention du franciscain se serait produite le 1^{er} avril. Sa mémoire est en défaut ; la relation latine du Vatican, plus précise, porte en effet, pour la séance du 4 : « *Nullus dominicanus adfuit, nullus carmelita, unus tantum Agustinensis, qui ita præclare se gessit ut certo melius non posset ; unus etiam franciscanus, sed cujus ultima primis non responderunt, cum enim comitiis prioribus audacter pro summo pontifice stetisset* » (f. 230 v.).

(2) Arch. Vat., *ibid.*, f. 232 ; cf. Bibl. Nat., *Mss. italiens*, vol. 64, f. 6. Il ne s'agissait pas d'une démarche privée ; les quatre docteurs étaient officiellement délégués par la Faculté. Ils visitèrent aussi le chancelier et le Premier Président du Parlement. Ils rendirent compte de leurs visites à l'assemblée du 2 mai. Cf. le procès-verbal de la séance, dans DUPLESSIS D'ARGENTRÉ, *l. c.*, p. 220.

(3) Ce détail est donné par le nonce Spada, dans une dépêche chiffrée dont la transcription en clair se trouve aux Arch. Vat., *Nunz. di Francia*, vol.

lendemain, six avril, la censure de la Sorbonne était en vente, en français et en latin, chez tous les libraires de Paris.

Ainsi, pour la première fois, le corps théologique le plus en vue de l'église de France venait d'adopter officiellement, et sans réserves, la thèse de l'indépendance absolue du roi par rapport au pape en matières temporelles, ce que nous appelons, en d'autres termes, le gallicanisme politique. Nous avons déjà vu comment l'attachement à cette conception s'était peu à peu fortifié dans l'esprit des sorbonnistes. Mais on peut se demander quelles influences immédiates déterminèrent leur hardie et brusque décision. L'action d'une personnalité comme celle de Filesac y contribua puissamment. C'était un indépendant, un caractère probe et austère, un savant estimé. Son autorité s'exerça sur un groupe réfractaire à la pression de Richer (1). Dans l'affaire de Santarelli, les troupes de ces deux chefs combattirent côte à côte. Or, deux passions animaient Filesac, la haine des Jésuites et l'antipathie pour une doctrine qu'il jugeait contraire à la tradition gallicane. Mais les docteurs se laissèrent impressionner encore par d'autres considérations : ils subirent l'assaut des parlementaires, aigris eux-mêmes par les opinions politiques de la Compagnie et excités par la récente opposition des prélats dans l'affaire des *libelles* (2). Enfin, ils crurent servir le roi et seconder les desseins du cardinal-ministre (3). Sans doute, ils ne durent pas à ces influences

403, f. 303. L'évêque en question est celui d'Auxerre. Dans une copie de la Bibl. nat. (*Ital.* 64, f. 24 v.) on ne lit pas Auxerre, mais Autun.

(1) C'était le cas, par exemple, pour le syndic Froger, qui avait réfuté les idées de Richer sur la constitution de l'Eglise, et que Filesac entraîna derrière lui. Même les ennemis de Filesac témoignent de son autorité : « Uomo per altro di credito et di buona dottrina, ma che per essere animatissimo contra Giesuiti si fa hoggi promotore di questa censura ». (Dépêche de Spada, du 18 mars; arch. vat., *Nunz. di Francia*, vol. 66, f. 69). « Joannes Filsac, non mediocris in Facultate theologiae parisiensi autoritatis spectans ». (Relation manuscrite du Vatican, *Nunz. di Francia*, vol. 420, f. 224).

(2) Cette activité des parlementaires est fréquemment alléguée, tant par les Duvalistes, qui s'en plaignent, que par Richer, qui s'en réjouit. Les documents que nous avons cités la mentionnent à chaque page.

(3) « Dum hæc in sacra Facultate tractabantur, magister Joannes Mulotius, doctor ejusdem Facultatis et domesticus cardinalis Richelii provisoris col-

leur jugement sur le fond de la controverse : leurs sympathies personnelles allaient à la théorie de l'indépendance absolue ; mais elles leur donnèrent de l'audace et les décidèrent à un acte dont ils ne pouvaient pas ne point apercevoir les graves conséquences.

En effet, la censure du quatre avril avait une portée considérable. Personne, au xvii^e siècle, n'ignorait l'importance des décisions doctrinales de la Faculté de théologie de Paris. Le Saint-Siège, qui avait suivi d'un œil assez tranquille la querelle du Parlement contre les Jésuites, se sentit atteint et s' alarma. En revanche, tout ce qui menait, en France, la campagne contre la cour romaine, brandit cette déclaration comme un drapeau. Immédiatement, une lutte terrible s'engagea, dont l'enjeu était le maintien ou le désaveu de la censure. D'un côté, le Parlement, l'Université, soutenus par ce qu'on appelait le parti des Bons Français ; de l'autre, le Saint-Siège et la nonciature, l'armée des religieux, la fraction duvaliste de la Sorbonne, appuyés du parti que l'on nommait les Bons Catholiques.

Le vingt avril, le conseil de l'université de Paris se réunit aux Mathurins, sous la présidence du recteur, et rendit un décret qui procurait à la censure de Sorbonne des conséquences pratiques immédiates (1). Après un éloge enthousiaste de la « sacrée Faculté de Théologie », qui avait « jugé si sainement, pieusement et religieusement de cette méchante et pernicieuse doctrine », et dont les maîtres avaient « si à propos, pour l'état de la chrétienté et principalement de la

legii Sorbonæ, Joannem Filesacum convenit, quo cum Joannes Daultruy tunc erat, eoque præsentè et audiente Mulotius Filesaco quasi nomine et mandato Allegræi cancellarii Franciæ narravit omnes aliquid magni et strenui a Facultate sorbonica expectare adversus doctrinam detestabilem Sanctarelli ». RICHER, cité par PUYOL, *l. c.*, p. 294. — Le nonce se plaignit à la reine mère du rôle que jouait Richelieu dans cette affaire. « Il va, dit-il, faire grand tort à sa réputation ». A quoi Marie de Médicis, qui n'aimait guère le ministre, répliqua que cette réputation était depuis longtemps perdue et qu'elle défiait bien quiconque de trouver encore de quoi y rogner... M. HOUSSAYE, *Le cardinal de Bérulle et le cardinal de Richelieu*, p. 144.

(1) On en trouve le texte, en latin et en français, dans DUPLESSIS D'ARGENTRÉ, *Collectio judiciorum*, t. II, 2^e partie, p. 218.

France, relevé la lumière de l'ancienne et véritable doctrine, imité la vertu de leurs anciens et fait chose très digne de toute l'Université et de la profession qu'ils font de défendre la vérité », les « recteur, doyens, procureurs et suppots » affirmaient leur volonté bien arrêtée de « fermer l'entrée tout à fait à cette nouvelle et pestilente doctrine ». Ils entendaient que « ceux qui sont de l'Université et en seront à l'avenir, ou qui s'y feront adopter, soient meurement avertis que leurs sentiments et leurs esprits doivent être formés sur cet avis de la Faculté ». Et pour que tous condamnent désormais la théorie du pouvoir temporel des papes, « la fuyent, la détestent et l'abhorrent, tant en public qu'en particulier, enseignent le contraire, la réfutent et la combattent », le décret prescrivait des mesures. Cette année même, après la première procession solennelle qui serait faite à l'Université, et, par la suite, chaque année, au mois d'octobre, à la première assemblée générale qui suit la rentrée des cours, avant qu'on pût présenter aucune requête ou supplication, le procureur de l'Université donnerait publiquement lecture de la censure. Chaque Faculté ou Nation devrait sans tarder l'enregistrer parmi ses propres actes et en déposer dans ses archives deux exemplaires authentiques, signés du grand bedeau de la Faculté de théologie. Ordre était intimé aux supérieurs des collèges et maisons du ressort de l'Université « qu'avec tout soin et diligence ils détournent et éloignent ceux qui demeureront esdits collèges et maisons du venin et contagion de cette mauvaise doctrine, et prennent garde de ne souffrir aucun en parler ni faire autrement qu'il n'a été ordonné et jugé par la sacrée Faculté ».

Enfin, conformément au vieux principe que « le nerf de la loi, c'est la peine », le décret portait contre les infracteurs la sanction la plus grave dont l'Université disposât : la déchéance. « Si quelqu'un des docteurs, professeurs, maîtres, disciples et étudiants se départ de ce que dessus, et y contrevient, ou par quelque manière que ce soit, de bouche ou par écrit, entreprend, fait brigues et menées, ou attente contre la très-louable censure de la sacrée Faculté, qu'avec ignominie et note d'infamie il soit chassé et privé de ses degrez, facultez et rangs, sans y pouvoir rentrer ».

Ainsi, l'université de Paris donnait à la déclaration du 4 avril une telle consécration que le gallicanisme politique devrait faire, désormais, partie intégrante du bagage de tout gradué. L'on devinera les contre-coups d'une pareille mesure, si l'on se rappelle la valeur des titres universitaires pour l'obtention et la possession des bénéfices ecclésiastiques (1).

Il est vrai, l'autorité universitaire n'avait point le pouvoir de contraindre. Pour être assurée que son décret sortirait ses effets dans tous les cas, elle décida de le faire enregistrer par le Parlement et de lui procurer ainsi force de loi. Le recteur introduisit donc une requête dans ce but. L'on ne pouvait douter que la Cour ne fût heureuse de l'accueillir. L'obstacle vint d'ailleurs. « L'agitation s'alimentait elle-même et faisait des progrès qu'il était urgent d'arrêter (2). » Le trois mai, Louis XIII écrivit au recteur pour lui signifier sa volonté que l'affaire en restât là. Il ne blâmait pas, disait-il, le zèle de sa « fille aînée », l'université de Paris ; mais puisque les Jésuites avaient eux-mêmes désavoué les idées de Santarelli, de nouvelles poursuites ne pouvaient que rallumer inutilement des dissensions qu'il avait cru bon d'éteindre. Or, ajoutait-il, l'intérêt du pays s'accommodait mal de ces « partialitez » (3).

(1) La gravité de cette conséquence n'échappa point aux membres du haut clergé qui suivaient de près cette affaire. Voici ce qu'écrivait, le 12 mai suivant, l'évêque d'Angers, Charles Miron, à l'évêque de Poitiers, Henri de la Roche-posay (Miron était un des membres les plus « ultramontains » de l'épiscopat, un de ceux qui avaient le plus vigoureusement mené la lutte contre le Parlement dans l'affaire des *libelles*) : « ... Ce qui est à mon avis vouloir donner loy en France par les décrets des universités aux évêques et à l'Eglise de ce qui se doit enseigner en matière de religion sur ce subject, et en oultre tendre des pièges pour donner autorité ou prétexte à tous les parlements et aultres juges inférieurs de déclarer des hommes decheuz de leurs degrés, et conséquemment de la possession des bénéfices, desquels ils n'auroient peu estre pourveu sans lesdits degrés, soit cures dans les villes ou aultres, et peult estre avec le temps jusques aux éveschés, et ainsi tenir tous les ecclésiastiques en subjection et crainte ». Arch. Vatic., *Nunziat. di Francia*, vol. 420, f. 110.

(2) JOURDAIN, *Histoire de l'université de Paris au xvii^e et au xviii^e siècle.*, p. 111.

(3) Voici le texte de la lettre. « Monsieur le Recteur. J'ai sçu, et ne l'ai point désapprouvé, que vous avez présenté requeste en ma cour de Parle-

La lettre du roi n'était point revêtue du grand sceau de cire rouge. Quelques esprits violents proposèrent d'arguer de ce détail pour passer outre. Toutefois, la majorité ne les suivit point, et le Conseil se résigna à abandonner la poursuite de l'enregistrement (1).

L'université de Paris, néanmoins, avait assez de prestige pour que son décret, tel quel, si on l'appliquait rigoureusement, portât, dans le clergé, des coups très durs à la doctrine du pouvoir pontifical en matières politiques. Mais pour lui donner encore plus d'efficacité, elle voulut que les universités de province y souscrivissent. L'ancien recteur, Aubert, à qui celles-ci avaient confié leur procuration pour soutenir la lutte contre les Jésuites, et qui, de ce fait, entretenait

ment, pour y obtenir l'enregistrement d'un décret par vous pris en l'assemblée des Doyens, Suppots et Docteurs de l'Université de ma bonne ville de Paris, ma Fille aînée, confirmatif de celui de la sacrée Faculté de théologie, contre le livre de Sanctarel jésuite, et requis que par arrest la censure et ledit décret seroient lûs aux jours par vous designez. Mais d'autant que cela ne pourroit sinon rembraser une division que j'ai éteinte, qui paroissoit entre vous et les Pères Jésuites, qui ont desapprouvé ledit livre comme méchant et pernicieux, et que le bien de mes affaires ne comporte point des partialitéz dans ce royaume, j'ai bien voulu vous faire cette lettre pour vous dire que, comme je n'ai pas-eu sujet de blâmer ce que vous avez fait, mais l'aurois bien, quand, ci-après la défense que je vous fais, vous continueriez, soit de demander l'enregistrement dudit décret, ou de poursuivre quoi que ce soit de cette affaire, et ce jusqu'à ce qu'étant en ma bonne ville, je vous aye fait sçavoir ce qui sera plus amplement de ma volonté, à laquelle m'assurant que vous vous conformerez, je prie Dieu qu'il vous ait en sa sainte garde. Écrit à Fontainebleau le 3^e jour de may 1626. *Signé* Louis. *Et plus bas.* DE LOMÉNIE ». DUPLESSIS D'ARGENTRÉ, *Collectio judiciorum*, t. II, 2^e partie, p. 220. — La vraie raison de l'intervention du roi nous est donnée dans une dépêche chiffrée adressée, le 8 mai, par Spada au cardinal Barberini. Il y raconte que, se promenant dans une galerie de Fontainebleau en attendant que Louis XIII ait fini ses dévotions, il a appris du maréchal de Schomberg que des lettres venaient d'arriver de Rome, qui avaient fait grand plaisir à Sa Majesté, « ... secundariamente perche avvisava che alle prime voci de rumori eccitati in Francia dal libro del P^{re} Santarelli, S. B^{re} haveva mandato a chiamare il g^{al} de Gesuiti, e fattole una buona bravata ordinando che più non si scrivesse sopra queste materie.... Che incontro il Re haveva spedito a Parigi persona espressa per ordinare che nel fatto della censura del libro sud^o non si passasse più oltre... » Arch., Vat., *Nunz. di Francia*, vol. 63, f. 489 v.

(1) JOURDAIN, *o. c.*, p. 414.

avec elles des relations suivies, s'employa immédiatement à obtenir leur adhésion formelle à l'acte du vingt avril. Grâce à son activité, toutes les villes universitaires de France connurent à leur tour les discussions et les intrigues qui agitaient Paris depuis plusieurs semaines (1).

Il serait trop long, et sans grande utilité pour notre étude, de suivre pas à pas, en province, la lutte autour du traité de Santarelli. Nous y retrouverions, d'ailleurs, les mêmes tendances et les mêmes préoccupations que nous avons vu se manifester en Sorbonne. Mais à côté des arguments que nous connaissons, nous en rencontrerions d'autres, capables de surprendre. A Bourges, par exemple, les Gallicans font courir le bruit que Richelieu a besoin d'un décret conforme à celui de Paris, pour s'en servir dans l'affaire de Chalais (2); pour décider les docteurs d'Angers, Aubert leur révèle un complot contre la vie du roi, tout récent : on vient d'arrêter le principal coupable il y a deux jours (3). Chaque université s'inquiète de ce qu'ont fait ou vont faire les autres, et les renseignements diffèrent, suivant les tendances de l'informateur.

Les décisions s'échelonnèrent des premiers jours de mai à la fin de novembre (4). Toutes furent défavorables aux idées de Santarelli, qu'elles condamnèrent au moins comme dangereuses, séditeuses et perturbatrices du repos public, et dont elles interdirent l'enseignement. Mais les qualifications

(1) Aux Arch. Vatic., le vol. 420 de la *Nunziatura di Francia* conserve des preuves nombreuses de ce rôle de l'ancien recteur. On y trouve notamment deux lettres de lui, fort intéressantes, adressées, l'une à l'université d'Angers (f. 137), l'autre au docteur Garande, archidiacre et théologal de cette ville (f. 135). Charles Miron, évêque d'Angers et conseiller du roi, qui vivait à la cour et suivait attentivement ces événements, parle plusieurs fois de lui dans les nombreuses lettres qu'il échangeait, au sujet de cette affaire, avec les évêques ou d'autres correspondants de province. On trouve des éléments de cette littérature épistolaire dans le même registre, notamment f. 104, 106, 108, 110, 112, 114, 123, 124, etc.

(2) Rapport envoyé de Bourges à l'archevêque d'Albi, Arch. Vat., *Nunz. di Francia*, vol. 420, f. 101. Cf. la lettre de l'archevêque de Bourges à l'arch. d'Albi, *ibid.*, p. 103.

(3) Arch. Vat., *ibid.*, f. 135 v.

(4) Le décret de l'université de Caen est du 7 mai, celui de Bourges du 25 novembre.

doctrinales n'eurent point partout la même rigueur. A Reims, à Angers, le décret reproduisit presque mot pour mot celui de Paris ; ailleurs il passa sous silence la note d'hérésie (1). En outre, les Facultés de théologie ne donnèrent point partout leur adhésion : ce qui, du reste, ne permet pas de rien conclure touchant l'opinion de leurs membres ; car la plupart du temps l'on demandait à ceux-ci de souscrire de confiance, sans même leur envoyer le corps du délit : tout au plus leur faisait-on tenir quelques phrases détachées ; et la raison qu'ils allèguent, pour s'abstenir ou protester, est qu'il leur appartient, à eux d'abord, de se prononcer en ces matières, et qu'ils n'ont pu le faire, faute de documents (2). A Toulouse seulement, les théologiens condamnèrent Santarelli avec la même netteté que Filesac et ses amis l'avaient fait en Sorbonne (3).

En résumé, l'on peut dire que les universités de province se rangèrent aux côtés de celle de Paris et prêtèrent à son décret l'appui d'une adhésion conçue en termes plus ou moins sévères pour les doctrines condamnées. Leurs réponses furent livrées au public dans un même recueil, dont on voulut faire le livre d'or du gallicanisme universitaire (4). Mais tout cet édifice de condamnations et de sanctions reposait sur un même fondement, la censure de la Sorbonne. Ni l'université de Paris ni celles de province n'avaient, à propre-

(1) A Bourges, un premier décret déclarant les propositions de Santarelli *hæreticas, schismaticas, verbo dei contrarias*, fut interdit par le prince de Condé, qui menaça de le faire lacérer. Il permit simplement de blâmer les dites propositions comme « pernicieuses à l'estat, au repos public et à la sûreté des roys ». Rapport envoyé de Bourges à l'archev. d'Albi, Arch. vat., l. c., f. 101.

(2) Voir, par exemple, la protestation de la Faculté de théologie d'Angers, Arch. vat., l. c., f. 128 et 132.

(3) « ... Tolosa, Angers e Rens prevaricarono, ma non già la facultà teologica nell'ultime due ». (Dépêche du nonce Spada, du 23 octobre. Arch. Vat., *Nunz. di Francia*, vol. 65, f. 398 v.).

(4) « Les universitez de Toulouze, de Valence, de Bordeaux, de Poitiers, de Bourges, de Caën, etc., en suivant l'exemple de la Faculté de théologie et de l'université de Paris, ont condamné ce mesme livre et ont ordonné que la censure de Sorbonne seroit enregistree dans leurs registres. On peut voir leurs décrets dans le recueil *in octavo* qui en a été fait alors ». DUFLESSIS D'ARGENTRÉ, *Collectio judiciorum*, t. II, 2^e partie, p. 220.

ment parler, créé de fait nouveau : simplement elles avaient renforcé de leur autorité la décision du quatre avril et mis en œuvre, pour la faire observer, les moyens dont elles disposaient. Que ce fondement se dérobât, que la censure fût désavouée par la Sorbonne ou annulée par le roi, tout le reste, par le fait même, s'évanouissait. Le parti ultramontain le comprit fort bien ; aussi fit-il converger tous ses efforts vers ce but : l'anéantissement de la censure du quatre avril.

..

Pendant toute la phrase *parlementaire*, si l'on peut ainsi s'exprimer, de l'affaire Santarelli, le nonce (1) avait observé la plus prudente réserve et évité d'intervenir autrement que par de bons conseils. Le secrétaire d'Etat d'Urbain VIII (2) l'invitait, du reste, à ne pas engager dans cette querelle « l'autorité de son ministère et de sa dignité » (3). Le pape lui-même protesta, sans doute, auprès de l'ambassadeur de France et du cardinal de Marquemont, contre l'ingérence du roi dans une question de doctrine, mais sans aucune aigreur et en termes, au contraire, tout à fait bienveillants (4). Si, une fois ou l'autre, au cours de ces démêlés, on sent percer un peu de mauvaise humeur dans la correspondance diplomatique du Saint-Siège, ce sont plutôt les Jésuites qui en font les frais.

Mais au moment où la Faculté de théologie entre en scène, ce calme disparaît. De son hôtel de Cluny, à deux pas de la Sorbonne, Spada suivait attentivement les délibérations des docteurs (5). Duval et ses amis le tenaient au

(1) Nous désignons encore ainsi, pour plus de commodité, le représentant du Saint-Siège en France, quoique Mgr Bernardino Spada fût promu à la dignité cardinalice depuis le 19 janvier 1626. (Cf. BIAUDET, *Les nonciatures apostoliques permanentes jusqu'en 1648*, Helsinki, 1910).

(2) Le cardinal Francesco Barberini, neveu du pape.

(3) Dépêche chiffrée du 21 avril 1626, Arch. Vatic., *Nunziatura di Francia*, vol. 65, f. 160.

(4) Dépêche du secrétaire d'Etat au cardinal Spada : copie (non datée) dans *Mss. italien 64* de la Bibl. nat. de Paris, f. 16.

(5) Une telle proximité n'était pas sans porter ombrage aux Gallicans. Dans une dépêche chiffrée du 3 février 1627, Spada signale les tentatives du

courant de tout, le visitant quelquefois, le plus souvent lui écrivant de petits billets en langue latine dont beaucoup nous sont parvenus (1). Rien d'important ne lui échappait. Dès qu'il apprit la décision du 1^{er} avril, il prépara sa contre-attaque. Derrière le Parlement d'abord, puis derrière les Gallicans de la Faculté, il subodorait le premier ministre (2). Le 2 avril, il lui dépêcha son auditeur, qui l'attendit en vain à la sortie du Conseil. Le lendemain, il se rendit lui-même à Charonne : peine perdue ; Richelieu ne le reçut pas davantage. Désespérant de forcer la porte du cardinal, Spada lui écrivit sur le champ une lettre où débordait son indignation (3) : « Monseigneur Illustrissime. Nous sommes dans le pire gouffre où nous ayons jamais été et nous voici à la veille d'un schisme ; nous voici au serment d'Angleterre, et si V^{re} S^{ie} Ill^{me} (4) n'y met la main et ne prend nettement

Parlement pour transférer autre part la nonciature et installer au palais de Cluny un président de cour, « e ciò in riguardo della vicinanza al collegio di Sorbona e delle cabale che pretendono esservi state fatte in questa occasione della censura et potervisi fare in altre somiglianti ». Arch. Vatic., *Nunziatura di Francia*, vol. 302, f. 74 v.

(1) On peut voir l'original de quelques-uns aux Arch. Vatic., *Nunz. di Francia*, vol. 420, notamment f. 172-184, et la copie de plusieurs autres à la Bibl. Nat., *ms. italien* 64.

(2) Cf. une dépêche de Spada du 27 mars 1626, Bibl. Nat., *ital.* 64, f. 15 ; une autre du 8 avril 1627, Arch. vatic., *Nunz. di Francia*, vol. 302, f. 166.

(3) Ces détails, et la copie de la lettre à Richelieu, sont donnés dans une dépêche de Spada au secrétaire d'Etat, du 10 avril. Bibl. nat., *ital.* 64, f. 28.

(4) En 1626, les cardinaux n'avaient encore droit qu'à la « Seigneurie Illustrissime » ; mais le bruit courait déjà que le pape songeait à les prombuvoir « Eminences ». Quelques lignes assez piquantes de Spada nous permettent de voir combien Richelieu était friand de ce nouveau titre. « ... Non lascierò in questo proposito de' titoli e de' complimenti, di raggiungere che'l cardinal di Luson mi ha per due volte parlato, e l'una e l'altra con premura particolare, del titolo d'Eminenza che dice trattarsi presentemente à Roma di dar in avvenire a' signori cardinali, non solamente approvandolo, me desiderando et istando che si ponga in atto pratico, ancorche da monsieur di Bettunes o da altri potesse esser figurato che qua non fusse per riceversi. E qua non ha lasciato di ripetere un tratto raccontatomi un'altra volta, cioè che'l procurator Contarini a' mesi passati, parlando con esso cardinal e col maresciallo di Sciombergh unitamente et in numero plurale, usava il titolo di V. V. Ecc^{te} [vostre Eccellenze], come che quello di V. S. Ill^{me} [Vostra Signoria Illustrissima] sia hoggimai ridotto a si buon

position, si le remède ne s'administre pas avant demain matin, il sera trop tard Dieu bon ! C'est avec cette précipitation, cette procédure insolite et ces captions qu'on se prononce sur les choses les plus graves et qu'on poignarde le Siège Apostolique, au moment où est procureur de Sorbonne un cardinal de Richelieu ! Et celui qui a le front de mener le branle est un Monsieur de Filesac, ouvertement connu comme une créature de V^{re} S^{ie} III^{me} » :

Si l'on en juge par le ton des dépêches du cardinal neveu, l'émotion ne fut pas moins vive à Rome qu'à la nonciature. « Les symptômes du mal qui ravage ce royaume sont mortels, et tous les remèdes essayés jusqu'ici pour antidote de la corruption se convertissent eux-mêmes, semble-t-il, en pourriture ... De tous ces monstres, le plus horrible est que la Sorbonne devient chaire de pestilence » (1) ! Le secrétaire d'Etat ne ménageait pas Richelieu, dont il estimait la conduite un défi à « la profession de théologien et de cardinal » (2). Urbain VIII n'expédia pas moins de dix-neuf brefs à Paris, le même jour, pour solliciter l'appui de quiconque pourrait efficacement s'opposer aux audaces gallicanes (3).

Le pape songea d'abord, paraît-il, à charger le cardinal de Marquemont, protecteur des affaires de France en curie, de venir sur place tenter un arrangement. Mais Marquemont déclina l'offre, ne voulant pas quitter son poste sans

mercato che potesse dubitar, usando in comune col cardinale e con Sciombergh, offender altrettanto il maresciallo quanto forse pretendesse d'honorar il cardinale mettendolo a parte dell' Ecc . Soggiunse nondimeno S. S. III^{ma} di ben prevedere che questa mutatione su i principii parerà strana, e che il sig^r di Bassompiero ne spagerà per la corte mille bei pensieri, ma che ciò non ostante, in capo a quattro o sei mesi, consolidata dell'uso, rimarrà bella, buona et riverita secondo che conviene ... » Dépêche du 9 mai 1627. Arch. vatic., *Nunz. di Francia*, vol. 302, f. 175 v.

(1) « I sintomi del male di questo regno sono mortali, e pare che tutti i rimedii altre volte provati per antidoti della corruttione si convertano nell' istessa putredine ... etc. ». Dépêche du 8 mai 1626 ; *Bibl. Nat., ital.* 64, f. 28 v.

(2) *Ibid.*, f. 34.

(3) Plusieurs de ces brefs ont en blanc le nom du destinataire éventuel ; Spada pouvait ainsi s'en servir auprès de qui lui paraîtrait le mieux indiqué pour le seconder. On en trouve les copies toutes réunies aux Arch. Vat., *Nunz. di Francia*. vol. 420, f. 33-69.

avoir, au préalable, l'assentiment du roi (1). Sa Sainteté n'insista pas et nomma une commission de six cardinaux pour examiner par quels moyens le Saint-Siège devait, dans cette conjoncture, pourvoir à son honneur (2). Celle-ci tint trois réunions dans les premiers jours de mai, et le huit du même mois des instructions partaient pour Paris. Spada recevait ordre de procurer, à tout prix, le retrait de la censure. Mais il pouvait atteindre ce but de plusieurs façons, qu'on lui énumérait par ordre de préférence. Le moyen le plus avantageux consistait à obtenir de la Faculté elle-même un désaveu formel, motivé par la pression ou par les vices de procédure ; venait ensuite la rétractation, qui corrigeait l'acte sans toutefois le supprimer ; à défaut de mieux, la suspension des effets par le roi, avec renvoi du texte à la Faculté, aux fins de meilleure rédaction. Mais il importait que le nonce agit prudemment, et s'efforçât d'abord de gagner un à un la plupart des docteurs, auxquels il ferait prendre l'engagement écrit, quoique tout à fait officieux, de se bien montrer en temps opportun (3).

Comme intermédiaire auprès de Richelieu, Spada n'avait guère à compter sur le P. Joseph : l'*Eminence grise* n'attachait pas grande importance à ces discussions (4). Il jeta

(1) Dépêche de Spada au card. Barberini, du 2 août 1626. Arch. Vat., *Nunz. di Francia*, vol. 65, f. 260. Richelieu, dit le nonce, approuva complètement l'attitude de Marquemont.

(2) « Le pape a ordonné une congrégation de 6 cardinaux sur ceste affaire, qui se sont assemblés 3 fois ceste 7... Mais la résolution est du tout secrète, laquelle se porte par le courrier qu'on dépesche ce soir exprès à cet effet ». Lettre écrite de Rome, le 8 mai 1626, par Le Bossu, docteur de Sorbonne, à Filesac. Arch. Vat., *Nunz. di Francia*, vol. 420, f. 89. Les instructions envoyées à Spada sont datées, en effet, de ce même jour.

(3) « ... Bisognerebbe, se fosse possibile, ottenere prima una sottoscrizione e promessa estrajudiciale da ciascun Sorbonico, o dalla più sana e maggior parte della facoltà di quanto ha da farsi, cioè disautoramento, o della dichiarazione della nullità della censura, o della ritrattatione, o della sospensione, che gradatim desidera sua Stà, ciò è che facci opera per haver il disautoramento, e non potendosi, per la ritrattatione, e non potendosi ottenere questo, per la sospensione dell'atto à fine di rivederlo con maggior agio ... » Dépêche de Barberini à Spada, du 8 mai 1626. Bibl. Nat., *ital.* 64, f. 34 v.

(4) Dans une dépêche du 2 août 1626, Spada dit, en effet, que le « Padre Giuseppe cappuccino ... se n'è quasi fatto giuoco ... » Arch. Vat., *Nunz. di Francia*, vol. 65, f. 260.

son dévolu sur le P. de Bérulle. Il ne pouvait choisir un négociateur plus habile ni plus zélé que le supérieur de l'Oratoire. Outre son dévouement au Saint-Siège et le crédit que lui valaient déjà ses succès dans plusieurs missions délicates, une autre considération le recommandait. Sa congrégation n'avait pas toujours entretenu d'excellents rapports avec les Jésuites, et quelques mauvaises langues faisaient courir le bruit qu'il était lui-même l'instigateur occulte de la censure, dans un but de vengeance contre la Compagnie. Urbain VIII, disait-on, prêtait l'oreille à ces accusations. Bérulle savait tout cela et tenait à se laver de pareille calomnie (1).

Le nonce et Richelieu avaient passé le mois d'avril à échanger d'aigres propos. Non point qu'ils se visitassent; mais chacun chargeait des tiers de rapporter à l'autre l'écho de sa rancune. Ceux-ci protestaient n'en vouloir rien faire, mais, bien entendu, en redisaient assez pour édifier l'adversaire (2). Toutefois, le souci du bien public ne pouvait manquer d'imposer aux réflexions du ministre les dangers d'une rupture avec le Saint-Siège. Les lettres qu'il recevait de Rome lui permettaient, en effet, de prévoir cette éventualité. « Il est quasi impossible, écrivait Marquemont, au jugement mesme des Vénitiens et des autres qui ne flattent pas le Pape, qu'il ne se fasse quelque ... rupture à nos liaisons si l'on n'apporte quelque lénitif à ces aigreurs » (3). En outre,

(1) « Monsieur di Bettunes ha fatto intendere al P.^o Berullo che N. S.^{re} dubita che egli sia stato authore, promotore o adjutore della censura sorbonica contro Santarello per nuocere a Gesuiti; de quali credendo egli che possa esserli stato fatto quest' ufficio appresso S. B.^e in riguardo di poca buona corrispondenza passata assai notoriamente fra li padri della Compagnia e dell' Oratorio ne gli anni addietro, ha desiderato ch'io metta in consideratione, come da me, più tosto in riguardo dell' avvenire che del presente, che ne gli affari concernenti la Congregatione dell'oratorio, i Padri della compagnia hanno per avventura qualche preoccupatione d'affetto per esserne creduti così pienamente come in altre cose ... » Dépêche chiffrée de Spada, du 22 juin 1626. Arch. Vat., *Nunz. di Francia*, vol 65, f. 211 v. — Cf. M. HOUSSAYE, le cardinal de Bérulle et le cardinal de Richelieu, p. 146.

(2) Dépêche de Spada, du 25 avril, Bibl. Nat., *ital.*, 64, f. 42-45.

(3) Cité par M. HOUSSAYE, *op. cit.*, p. 144, d'après l'original conservé aux Archives du Ministère des Affaires étrangères.

son propre intérêt lui conseillait de transiger. « A la vérité, le maréchal d'Ornano venait de lui être sacrifié ; mais la reine régnante, Monsieur, la duchesse de Chevreuse, nombre de courtisans, soudoyés par l'Angleterre ou l'Espagne, continuaient à conjurer sa ruine. L'issue des négociations entamées avec le duc de Buchingham d'un côté, avec le duc d'Olivarès de l'autre, à la suite du traité de Monçon, n'était pas certaine. En de telles circonstances, Richelieu ne devait-il pas craindre de s'aliéner la cour de Rome ? » (1) Il le craignit sans doute, en effet, car à la fin du mois de mai il tendit à Spada le rameau d'olivier et lui fixa, pour le 3 juin, une audience à Limours.

Dans cette entrevue, les deux cardinaux firent assaut de politesses. Ils s'embrassèrent avec effusion et Richelieu ne savait quelles formules employer pour traduire son amour du Saint-Siège et son désir de plaire au pape (2). « Si je ne porte pas, comme certains autres, quatre chapelets à ma ceinture, je montrerai avec le temps que je suis plus affectueux que quiconque au siège apostolique ». Quand à Spada, il poussa la courtoisie jusqu'à refuser même de discuter : il ne venait, dit-il, que pour témoigner au ministre « combien il était son serviteur ». Richelieu, pourtant, laissa deviner ses appréhensions : « Pourquoi, demanda-t-il affectueusement, me donnez-vous l'occasion de me plaindre de ce que vous écrivez à Rome ? Tout m'est rapporté, et par de bons informateurs » (3).

Quand il apprit ce revirement, le pape ne ménagea pas les témoignages de sa joie. D'autant plus que Richelieu, dans ses lettres à Marquemont et à Béthune, ambassadeur de France à Rome, exprimait « des sentiments dignes d'un ecclésiastique aussi zélé que courageux ». Le secrétaire d'Etat, Francesco Barberini, neveu d'Urbain VIII, chargeait Spada de transmettre au ministre toutes les bénédictions du Saint-

(1) M. HOUSSAYE, *op. cit.*, p. 150.

(2) « Nel primo congresso il cardinale abbracciandomi mi disse come ho io à fare per diventarvi servitore, che volete da me ?.. » Dépêche de Spada, du 22 juin. Bibl. Nat., *ital.* 64, f. 66 v.

(3) « Perche mi date occasione di lamentarmi de' fatti vostri e di ciò che scrivete a Roma ? Tutto riferitomi da chi il può sapere ». *Ibid.*

Père (1). Il semble bien, toutefois, que le nonce ne prenait pas tout à fait les belles paroles de Richelieu pour argent comptant. Il l'attendait aux actes, le surveillait, et ne manquait pas l'occasion de signaler à son maître le dévouement du cardinal au parti gallican (2).

L'entrevue du 3 juin eut aux moins un résultat pratique : « Pour le moment, dit Richelieu, contentez-vous que le P. de Bérulle serve d'intermédiaire entre vous et moi, et envoyez-le moi avec toutes les instructions que vous estimerez nécessaires » (3).

Le supérieur de l'Oratoire n'avait pas attendu cette investiture pour concevoir son plan d'action. Il s'en ouvrait à Spada dès le 15 avril : provoquer de la part de quelques professeurs une lettre à Richelieu, où ils dénonceraient au ministre les brigues et la violence des docteurs gallicans et lui demanderaient protection ; obtenir du cardinal quelques paroles de blâme à l'égard du parti de Filesac, et s'en prévaloir pour changer l'atmosphère de la Faculté (4).

L'événement montra que Bérulle voyait juste en estimant du plus grand poids, sur l'attitude éventuelle des Sorbonnistes, les sentiments de Richelieu. En effet, tant que dura la brouille apparente entre les deux cardinaux, il ne put compter que sur le seul Duval. Quoique secondés vigoureusement par le chef des ultramontains, ses efforts n'arrivèrent pas à gagner à l'idée d'une démarche auprès du ministre même les plus ardents opposants : un Isambert, par exemple, qui pourtant n'avait pas caché ses opinions dans les assemblées des premiers jours d'avril (5). Après la réconciliation, au contraire, tout change. Le 6 juin, Bérulle est à Limours, auprès de Richelieu. Spada lui a recom-

(1) Dépêche chiffrée de Barberini à Spada, du (?) juillet 1626 (le quantième est en blanc). Arch. Vat., *Nunz. di Francia*, vol. 65, f. 229.

(2) Le 2 août, par exemple, il remarque que Richelieu laisse toute liberté à ceux qui écrivent en faveur de la censure, alors qu'au contraire il se montre vigilant pour arrêter le seul pamphlet répandu contre elle. Arch. vat., *Nunz. di Francia*, vol. 65, f. 260 v.

(3) Dépêche de Spada, du 22 juin, déjà citée, f. 67 v.

(4) Dépêche de Spada, du 25 avril. Bibl. Nat., *ital.* 64, f. 43 v.

(5) *Ibid.*, f. 46.

mandé, avant de partir, de négocier uniquement en vue d'un désaveu ou d'une rétractation de la censure par la Faculté, sans souffler mot, pour le moment, de suspension d'effet ou d'évocation au conseil du roi. Richelieu tomba d'accord avec lui sur l'opportunité de procurer l'invalidation de l'acte du 4 avril pour vice de procédure et de le remplacer par une condamnation nouvelle, en termes généraux. Il tenait, toutefois, à ce que l'initiative semblât partir des Sorbonnistes eux-mêmes. L'idée d'une lettre écrite à lui, non pas en qualité de ministre mais de proviseur de la Sorbonne, lui agréa donc ; mais Bérulle eut beaucoup de peine à le décider à se découvrir, c'est-à-dire à permettre que lui, Bérulle, en cours de conversation, laissât entendre à deux ou trois docteurs que le cardinal connaissait le projet et l'approuvait. Il obtint cependant cette autorisation et, dès lors, tout alla vite (1).

Bérulle avait rédigé lui-même le texte de la lettre depuis plusieurs semaines. Il put le remettre à Richelieu, revêtu d'une vingtaine de signatures, avant le 25 juin (2).

Ce texte ne manque pas d'intérêt. Le nonce en trouvait les termes trop durs pour Santarelli. Certains docteurs, au contraire, qui finirent cependant par le souscrire, estimaient qu'il ménageait trop peu l'honneur de leurs collègues (3) : preuve que Bérulle avait su doser sagement. Il nous permet, à nous, de bien comprendre la nature de la querelle, de saisir sur le vif jusqu'où exactement les plus chauds adversaires du gallicanisme politique s'aventuraient dans la question de fond, et à quel point leur propre opinion sur les pouvoirs du pape touchant le temporel des rois se rapprochait, en définitive, de celle de leurs contradicteurs (4).

(1) Dépêche du 22 juin, déjà citée. Bérulle dit au nonce qu'il a obtenu l'autorisation de découvrir Richelieu « con molta fatica » (f. 68). Le cardinal tenait beaucoup à ne pas avoir l'air de favoriser le parti ultramontain. En recevant, raconte Bérulle, le document signé par les opposants, il s'enquit « molto curiosamente se la cosa era passata con segretezza, e s'era rallegtrato « in udir che si ». Dépêche du 30 juin. Arch. Vat., *Nunz. di Francia*, vol. 65, f. 227.

(2) Dépêches déjà citées du 22 (f. 68 v.) et du 30 juin (f. 226 v.).

(3) Dépêche du 22 juin, f. 68 v. et 69.

(4) L'original de cette lettre, revêtu des signatures, est conservé aux

« Monseigneur. Le respect que nous devons à V. S. I. et
 « l'intérêt que le public a en vos grandes occupations nous
 « oblige à les considérer et à n'estre pas faciles à un si grand
 « fais que vous portez de charger vostre esprit encore de
 « nos affaires. Mais nous sommes contraints d'outrepasser
 « les bornes dans lesquelles vostre grandeur et nostre
 « modestie nous a retenuz jusques à présent, et il faut que
 « nous vous supplions très humblement de nous ouyr sur
 « une occurrence qui nous presse, nous plaignans à vous,
 « Monseigneur, et demandant protection et acistance en un
 « tort signalé qu'on nous fait, et auquel le public mesme
 « est grandement intéressé.

« On a fait des assemblées extraordinaires en nostre
 « faculté sur un nouveau livre dressé par un père jésuite
 « qui se nomme Santarel. Il n'y a point eu à délibérer
 « entre nous sur la condamnation de cet autheur. A l'ou-
 « verture du livre nous avons tous esté d'accord à recognoistre
 « cet escrit très pernicieux et cet autheur fort téméraire,
 « indigne du nom de docteur et très digne de notte et cen-
 « sure bien grievve. Ce livre contient des propositions très
 « pernicieuses et très dommageables au public, scanda-
 « leuses et ruyneuses de l'autorité sacrée et inviolable des
 « roys, et il n'y a eu aucun dans nostre assemblée qui
 « n'ayt esté d'avis de le censurer bien grievvement, et nous
 « tous encore plus que ceux qui ont voulu s'attribuer le nom
 « de cette nouvelle censure ».

Ainsi, aucun doute sur les sentiments avoués des docteurs
 duvalistes : ils ne professent pas les théories politiques de
 Santarelli ; ils les estiment, au contraire, pernicieuses,
 scandaleuses. Prudemment, toutefois, ils évitent de les

Arch. vat., *Nunz. di Francia*, vol. 420, f. 143-150 v. C'est probablement
 Richelieu lui-même qui l'envoya au pape. Du moins quelques lignes de
 Spada permettent de le croire : « ... Havevo suggerito al Pr^e Berullo di
 procurare per quanto potesse che il car^{le} inviasse a Roma la lettera sudetta,
 per modo di mostrare a N. S. il desiderio di servirlo, non solo in ordine a
 gli uffici da interporci col Re, ma ancora alle cose particolari dependenti
 de S. S. Ill^{ma}. Hora dico che anche di ciò mi referse il Pr^e Berullo haver
 tenuto proposito cal card^{le}, insinuandoglielo per un bel colpo da conciliarsi
 la buona gratia di S. B^{ne}, e soggiunse che S. S. Ill^{ma} non sen' era mostrata
 aliena ». Dép. du 30 juin. Arch. Vat., *Nunz. di Francia*, vol. 65, f. 227.

noter de *fausseté*, car ils veulent s'abstenir de creuser entre eux et les autorités qui partagent ces opinions le fossé profond d'une divergence spécifiquement doctrinale. Ils s'en tiennent à des qualifications que peuvent légitimer, aux yeux de Rome et de l'étranger, des considérations d'ordre pratique, des dangers inhérents à la situation spéciale du royaume de France. C'est bien à cela, en effet, que tout le débat se ramène. Ils le disent, du reste, clairement. « Mais
 « le différend a esté sur la forme de la censure et sur les
 « termes propres à l'Echolle que le peuple n'entend pas et
 « que beaucoup mesme de ceux qui les ont passez n'ont pas
 « entendu lors et n'ont pas assez pénétré en leur suite et
 « conséquence ; et ont esté surpris par l'effort et artifice de
 « ceux qui venoient préparez à ce dessein. Mais les chefs de
 « cette action les entendent bien et les choisissent exprès
 « pour former division dans la Faculté, dans l'Estat et dans
 « l'Eglise et regner en ce trouble (1)... Il ne s'agit point,
 « Monseigneur, de la Majesté sacrée et inviolable de nos
 « rois. Nous la révérons tous autant qu'elle a jamais esté
 « reconnue et révérée depuis douze centz ans en la France...
 « Mais il s'agit d'un dessein couvert et pernicieux qui tend
 « à jeter une pomme de discorde entre l'Estat et l'Eglise et
 « à préparer des voyes au schisme... Bref, il ne s'agit point
 « de rien moins que la condamnation de Santarel, car nous
 « voulons condamner Santarel aussy bien qu'eux et plus
 « qu'eux. Mais nous voulons le condamner selon les devoirs
 « de nostre conscience, nous voulons le condamner en sorte
 « qu'il soit seul condamné et non l'Eglise, en sorte que
 « l'Estat demeure tranquile, en sorte que le dedans et le
 « dehors du royaume ne soit point esmeu ni offencé, en
 « sorte que les esprits demeurent pacifiques et Santarel seul
 « en peine et en opprobre pour sa pernicieuse doctrine (2) ».

Une révision du texte primitif s'impose donc : il faut
 « moyener que la Faculté puisse délibérer sur cette forme
 « de censure et opérer avec liberté et tranquillité, avec loisir
 « et maturité sur un point de telle importance » (3). En effet,

(1) F. 143 v.

(2) F. 144.

(3) F. 148.

déclarent les signataires, tout s'est opéré à la hâte et par surprise : par violence, même. « Il faut que nous disions, « Monseigneur, que plusieurs choses se sont passées fort « extraordinairement en cette action; que les principaux « directeurs d'ycelle ont apportée de leur chambre une censure toute faite et moullée selon leurs desseins, qu'elle n'a « point esté dressée par les avis pris et donnez dedans « nostre assemblée; que mesme pour esviter et composer « la dissention meue entre nous sur les termes de nostre « censure (qui ne peuvent nullement estre soustenus) plusieurs voulant proposer des voyes de la comoder et des « paroles plus douces pour la tempérer et la rendre plus « supportable aux consciences, ils n'ont jamais voulu les « escouter, ayant leur dessein pris et formé ailleurs qu'en « nostre assemblée; et ce que je ne puis vous dire sans « douleur pour nous et sans confusion pour eux, il y a « mesme eu faute ou fraude au secrétariat à supputer leurs « suffrages, car nonobstant leurs surprises et leurs voyes « extraordinaires, il y a eu plus de voix à l'encontre de « cette forme de censure que pour icelle. Et toutefois nous « n'avons jamais peu jusques à présent obtenir d'eux « d'estre ouys paisiblement sur ce sujet; et il faut que « vostre autorité ou celle de Sa Majesté y intervienne, tant « ceux qui ont suscité ce différend ce rendent peu justes et « raisonnables en leur procédure et craignent que leur censure qu'ils publient sous le nom de la Faculté ne paroisse « évidemment supposée à la Faculté (1) ».

Pour toutes ces raisons, les plaignants demandaient à Richelieu d'ordonner la tenue d'une nouvelle assemblée, d'y assister en personne ou d'y envoyer un représentant (2), afin que les docteurs, « tous légitimement advertis [et] convoqués, » pussent « condamner Santarel comme il mérite d'estre condamné, condamner Santarel tout seul, et non

(1) F. 148 v.

(2) C'est du moins ce qui ressort du rapprochement de deux passages, du reste assez alambiqués. Les signataires demandent d'abord au cardinal de les entendre, contradictoirement avec les adversaires (f. 147 v.); puis qu'il leur soit permis de délibérer « en la présence des plus vives lumières de l'Eglise... » (f. 149 v.).

point condamner l'Eglise, la France et la Faculté mesme sous le nom de Santarel (1) ».

Quand le ministre reçut, des mains du P. de Bérulle, la lettre des Sorbonnistes, il se trouvait à Tours et s'acheminait vers Nantes. Il n'eut pas le loisir d'étudier tout de suite cette assez longue supplique ; mais Bérulle le jugea bien disposé et considéra comme désormais certaine la remise sur le métier de la censure du 4 avril. Il désigna même à Spada quel serait, suivant ses prévisions, le haut personnage qui assisterait aux débats de la part du roi ou du cardinal : Philippe de Cospéan, évêque de Nantes, membre du Conseil du roi et docteur de Sorbonne (2).

Mais s'il convenait de donner du cœur à l'opposition, il n'importait pas moins d'enlever, autant que possible, des forces au parti gallican. Filesac en demeurait le grand animateur et son autorité gênait au plus haut point les champions du désaveu. D'autant plus que le doyen de la Faculté, le vieux docteur Roguenant, infirme et décrépît, touchait à sa fin, et que Filesac, suivant l'ordre traditionnel d'ancienneté, devait recueillir sa succession. Aussi les dépêches de Spada nous font-elles assister à un petit complot sournois, où le P. de Bérulle ne joue pas un rôle des plus sympathiques. Il voulait, en effet, que le Saint-Siège trouvât moyen de « mortifier » cet adversaire ; et comme le nonce lui répliquait que les fondements sérieux manquaient pour une intervention de cette gravité, il suggérait l'expédient peu délicat de mettre la main sur la correspondance privée que Filesac entretenait, à Rome, avec un de ses amis de Sorbonne, le docteur Le Bossu. Justement, celui-ci venait de mourir, et dans ses papiers l'on trouverait à coup sûr, disait Bérulle, de quoi motiver une condamnation ou tout au moins un blâme (3). Le Saint-Siège ne goûta guère cette

(1) F. 449 v.

(2) Dépêche de Spada, du 30 juin. Arch. Vat., *Nunz. di Francia*, vol. 65, f. 227 v. Il paraît que la véritable orthographe de ce nom serait Cospéau ; mais lui-même signait Cospéan. Cf. P. FERET, *La Faculté de théologie de Paris*, Epoque moderne, t. IV, p. 431.

(3) « Filesac ... da evidentemente a conoscere che egli è incorrigibile o poco meno. D'all'altro canto, oltre l'autorità che ha havuto et che ha presente-

idée. Le nonce essaya d'abord de moyens plus pacifiques, tâchant d'amadouer le vieux luteur par des prévenances, et, suivant son expression, de « l'endormir (1) ». En quoi du reste, il perdit son temps. A la fin, soutenu par quelques courtisans et poussé par le cardinal neveu, il tenta d'obtenir du roi l'exil du terrible docteur (2). Mais Richelieu refusa de sacrifier son ancien maître aux considérations de la politique, Filesac devint doyen et il ne cessa, jusqu'à son dernier jour, de batailler contre les Jésuites et pour ce qu'il croyait être l'indépendance de la Faculté (3).

mente in Sorbona, se gli ne prepara ancor da vantaggio, poiche venendo a morte il decano della facultà, che è decrepito et infermo, a lui tocca per anzianità di succederli. Berullo e qualch'altro m'hanno in diverse occasioni motivato che saria bene mortificarlo dal canto di Roma, poiche, oltre al giusto castigo del suo demerito, ne seguirebbe ancora o inhabilità di pervenire al decanato, o discredito tale nella facultà, che invece di augumentare, perderebbe notabilissimamente d'autorità. E perche io sono stato solito di risponder che, procedendosi in Roma con molta maturità e servate le forme giuridiche, sarebbe necessario haver qualche cosa in reale e di provato in mano per poter fondar l'attione che s'intenterà, il medesimo Berullo m'ha dianzi suggerito che Filescac scrivesse a giorni passati a monsù Bossù pur theologo di Parigi dimorante in Roma, dalla quale o da altre scritte al medesimo sul soggetto della censura si potrebbe trovare sufficiente pastura per ciò che si cerca; e perche il detto Bossù si presuppone esser morto, par che si possa aprir qualche opportunità d'haver in mano le scritte di lui... ». Dépêche du 2 août, Arch. Vat., *Nunz. di Francia*, vol. 65, f. 261 v.

(1) « ... Il mio pensiero è stato principalmente di addormentarlo, et in esso addormentare molti altri... ». Dépêche du 22 juin. Bibl. Nat., *ital.* 64, f. 71.

(2) Dépêche du 18 décembre 1626. Bibl. Nat., *ital.* 64, f. 191 v. — Dans une réponse chiffrée, du 12 janvier 1627, Barbérini recommande au nonce d'insister de nouveau, de toutes ses forces, pour qu'on exile Filesac (esiliare Filescac). Spada devra représenter au roi que cette mesure est indispensable pour inspirer à la Faculté le respect des décisions royales. Si on l'obtient, dit le secrétaire d'Etat, c'est la victoire assurée, le chef de la résistance étant absent et ses troupes apeurées. — Bibl. Nat., *ital.* 64, f. 194.

(3) P. FÉRET donne le texte d'une lettre écrite par Filesac à Richelieu, le 5 novembre 1631. La Faculté venait d'élire un nouveau syndic, et le vieux doyen, absent de Paris au moment de l'élection, protestait contre « deux défauts considérables : l'un est de la personne ; l'autre est en la forme de l'eslection ». La *personne* était un ancien élève des Jésuites, qui leur restait dévoué ; l'élection était due en grande partie aux pratiques de « M. le nonce ». Et Filesac concluait en offrant sa démission : « Je crois en conscience me pouvoir descharger du decanat avant que voir de mes yeux la ruine évidente de nostre dite Faculté par la perte de sa liberté ». *La Faculté de théologie de Paris. Epoque moderne*, t. IV, p. 374.

Naturellement, aussitôt la lettre des Sorbonnistes remise à Richelieu, le nonce en avertit le Saint-Siège. Urbain VIII lui adressa ses instructions dans une dépêche datée du 14 juillet. Il se réjouissait, sans doute, de la tournure que prenaient les événements; toutefois, il restait soucieux. Les termes de cette lettre ne lui plaisaient qu'à moitié. Sur-tout, il redoutait que le remède ne fût pire que le mal. Qu'allait être, en effet, la teneur de cette nouvelle censure? Si jamais les docteurs se mettaient d'accord sur une formule laissant entendre que les dangers du livre de Santarelli étaient inhérents à la doctrine même et non pas seulement conditionnés par les circonstances, « nous nous trouverions, écrivait le secrétaire d'Etat, en plus mauvaise posture qu'au-paravant, car au lieu d'avoir contre nous une partie des Sorbonnistes, nous les aurions tous, attachés à défendre leur texte ». Le cardinal neveu entraît donc dans les détails les plus minutieux. Evidemment, le mieux serait que la Faculté s'arrêtât à mi-chemin, c'est-à-dire qu'elle désavouât la première censure et s'en remit au pape du soin de condamner l'ouvrage. Mais on ne pouvait guère y compter. Dès lors, puisqu'il convenait de prévoir un nouvel arrêt, le nonce devait diriger tous ses efforts vers les buts suivants : obtenir qu'on ne visât pas spécialement telle ou telle proposition, ni même les chapitres XXX et XXXI en particulier, mais le livre en général; qu'on laissât de côté la vérité ou la fausseté de la doctrine pour s'en tenir à l'imprudence de l'auteur et à l'inopportunité de la publication. Tout au plus, si l'on touchait à la doctrine, qu'on la déclarât simplement digne de censure. Quant à l'annulation du premier texte, le pape attachait la plus grande importance au choix des motifs. Qu'on n'allégué pas seulement, disait-il, des vices de forme extérieure, de rédaction, de publication, qui n'impliqueraient en rien désaveu; mais bien des arguments d'où il ressort que la Faculté ne reconnaît point cette censure pour son œuvre : défaut de convocation régulière, tumulte des débats, manque de liberté, erreur dans le calcul des votes (1).

(1) Arch. Vat., *Nunz. di Francia*, vol. 65, f. 224 v.-224 v.

Pour qui connaît les dispositions des docteurs ultramontains, les craintes d'Urbain VIII manquaient de fondement. Le nonce n'avait pas même à faire entrer les Duvalistes dans les vues du Saint-Siège : ils les partageaient d'avance. Ils poursuivaient, leur lettre le montre assez, les mêmes fins que lui ; ils se souciaient, tout autant que lui, d'éviter toute incursion dans le domaine doctrinal. Mais ils n'étaient pas seuls. Filesac et ses amis veillaient. Dès qu'ils perçurent le danger, ils agirent à leur tour. Nous allons les voir mettre de nouveau le Parlement en branle et provoquer un tel tumulte qu'ils en seront finalement les victimes. Louis XIII devra interposer vigoureusement son autorité et le nonce pourra se vanter d'un succès — au moins officiel et apparent, — dépassant tous ses espoirs.

(*A suivre*).

VICTOR MARTIN.

ASCÈSE OU PRIÈRE ?

NOTES

SUR LA CRISE DES « EXERCICES » DE SAINT IGNACE

(Suite).

VII. — Le « discours » et la prière.

De toutes les activités d'ascèse, la moins capable de se mouler par un docile et doux mimétisme sur les activités de prière ; la plus rétive à la simplification, à l'anéantissement, au « vide », que doit produire la prière, c'est l'intelligence. Non seulement la réflexion n'est pas prière, mais encore laissée à son mouvement naturel, elle contrarie la prière (1).

(1) Pour la première de ces assertions, elle est partout : « La méditation se fait pour le bien et pour le mal » (Fr. de Sales, *Traité* VI, II), tandis que la prière ne se fait que pour le bien. Dom Baker revient souvent à cette remarque : « *Whatsoever employment the mind or understanding exercises in prayer, by discoursing, inventing motives etc., these are only preparations to prayer, and not prayer itself, which is only and immediately exercised by the will or the affections adhering to God* » Sancta Sophia, p. 343. « *Affective prayer of the will is that alone which makes all other sorts of prayer to deserve the name of prayer.* » ib. p. 353. « On peut bien faire les considérations comme un monologue intime. Il est mieux séant, puisqu'on est devant Dieu, de ne point (paraître) le négliger pour réfléchir, mais de faire les considérations comme en lui parlant » bref, de leur donner l'apparence de la prière. Pieuse feinte par où l'intelligence s'entraîne à quitter la place à l'amour, et feinte qui n'est possible que si le travail intellectuel n'est pas trop tendu. Mais enfin « les considérations ne sont pas l'oraison... La méditation n'est pas tant l'oraison que l'introduction à l'oraison ». Dom V. LERODEY, *Les Voies de l'Oraison Mentale*, pp. 103-131. Truismes que tout cela, et sur lesquels un philosophe a honte d'insister, mais truismes que les âmes pieuses ont besoin qu'on leur rappelle constamment, et qu'en fait trop de manuels, trop de prédicateurs de retraites semblent ignorer.

« Plus l'entendement — écrit l'illustre P. Massoulié — fait d'effort à raisonner sur un objet ou sur une vérité, plus la volonté devient faible à produire des actes, et elle demeure dans la langueur et dans l'abattement. Car toutes les puissances ont leur racine dans la substance de l'âme, et quand toutes les forces de l'âme sont extrêmement appliquées aux opérations d'une puissance, elles ne peuvent suffire aux opérations d'une autre.

« Dans l'oraison, plus on applique l'esprit, plus la volonté demeure sèche et sans mouvement... Les savants... ne l'éprouvent que trop à leur préjudice... ; les sciences leur fournissant une multitude de raisonnements, qui demandent beaucoup d'application, leur volonté demeure sans... aucun goût de Dieu... A peine ont-ils produit un acte d'amour... (Il faut donc) *suspendre l'entendement pour laisser agir la volonté...* La fin de l'oraison étant l'union de l'âme avec Dieu, on ne peut douter que cette union ne se fasse plus parfaitement par les opérations de la volonté que par les considérations de l'entendement (1). »

Eh ! sans doute, on ne prie jamais sans que certaines vérités, certaines images soient présentes à l'esprit. Il faut toujours quelques lumières, mais le plus souvent, une veilleuse suffit. Un phare serait de trop. En vérité, la philosophie que l'on propose communément de l'application des puissances, paraît bien sommaire, sinon fantaisiste. Raisonnez, dit-on, réfléchissez, et peu à peu, quasi automatiquement, vous sentirez se former en vous de pieux désirs conformes aux vérités que vous aurez ainsi méditées, lesquels désirs feront naître à leur tour des résolutions ferventes. Et voilà tout le mystère ! Hélas ! on ne prend pas garde que, chez nombre d'honnêtes gens, l'intelligence s'exerce volontiers pour le seul plaisir de s'exercer. Leurs délices, d'ailleurs innocentes, dévotes parfois, sont de comprendre, de connaître, et pour cela, de s'absorber à loisir sur un beau sujet. *Felix qui potuit...* Tension et concentration de l'intelligence qui est tout ce qu'on peut imaginer de plus réfractaire au recueillement presque passif de la prière.

« La beauté de toutes ces pensées, dit le P. Guilloché, apporte

(1) *Traité de la Véritable Oraison*, éd. Rousset, Paris, s. d. II, p. 14-17.

(à l'oraison) plus d'empêchements que de profits, car la grande occupation de l'entendement nuit ordinairement à celle du cœur. »

Au lieu donc de vous désoler, « Réjouissez-vous de la pauvreté de vos lumières, parce que c'est en quelque façon ce qui vous rend plus capable de devenir un homme d'oraison (1) ».

Autant dire, répond le P. Watrigant, qu'il nous faut nous abêtir, et il nous renvoie avec complaisance à ces lignes extraordinaires du Cardinal Bourret : « Ne nous figurons pas que la piété soit montée sur un âne ». — Cela n'est bon que pour Notre-Seigneur au jour des Rameaux — « nous risquerions d'avancer fort peu sur une pareille monture, souvent rétive » (2). Essayez de Pégase ou de Bucéphale. Si l'on se flatte de résoudre avec d'aussi pauvres facéties le problème, plus douloureux encore que subtil, de l'oraison mentale, on se trompe. Et la pauvre dialectique ! Parce que les vrais spirituels nous conseillent de nous contenter d'une veilleuse, pendant le temps de la prière, on conclut qu'ils veulent éteindre l'intelligence pendant le reste de la journée. Avant et après la méditation, plus on réfléchira sur les vérités de la foi et sur les règles de la perfection, mieux cela vaudra, et pour la prière elle-même ; mais la question est de savoir si la prière proprement dite s'accommode d'un pareil travail, d'ailleurs excellent, souvent méritoire, souvent prière au sens large de ce mot (3). Aussi bien, brider ainsi l'intelligence, lui imposer une brève cure de repos, c'est

(1) D'où le beau livre qu'on fera peut-être un jour, et auquel tous nos spirituels ont apporté au moins une page : *Apologie pour les Distractions*. Ainsi Guilleré « Les distractions favorisent quelquefois la contemplation ». Elles modèrent l'impétuosité de l'intelligence, elles rendent impossible cette *self-consciousness* mortelle à la prière. L'ignorance où nous sommes de l'union produite en nous par la prière « fait infiniment pour conserver l'union du cœur avec Dieu, parce que nos connaissances, inspirant je ne sais quelle corruption par leurs complaisances et par leurs retours, l'obligent à rompre ce divin commerce ». Les distractions nous cachent « l'admirable alliance que (Dieu) a avec nos cœurs. » *Maximes*, p. 129-131, « Corruption » est trop fort. Nul besoin d'injurier nos puissances cognitives. Disons simplement que leur activité, plus elle est intense, plus elle nous tient éloignés de la zone profonde où se fait l'union.

(2) *Bibliothèque des Exercices*, cahier 46, p. 54.

(3) « *Religiosa mentis actio* » dit le P. Le Gaudier, II, p. 163.

encore lui rendre hommage, reconnaître sa primauté conquérante, la séduction des jeux où elle nous invite. Les pense-petit ont moins à souffrir d'une méditation éperdument discursive que les « intellectuels ». Ecoutez le P. Surin répondant d'avance au Cardinal Bourret et au Père Watrigant :

« Qu'ils cessassent quelque temps de procéder dans l'oraison par la voie aride d'un raisonnement si compassé, et qu'ils donnassent d'autant plus ensuite dans les pratiques de l'abnégation et de l'humilité qu'ils auraient plus retranché de leurs sèches spéculations, ils changeraient de sentiments (Pégase préféré à l'âne), et pourraient participer eux-mêmes avec les saints à ce repos salutaire de la grâce, qui amène avec elle la lumière d'en haut. »

« Pourquoi est-ce, demande-t-il, que les savants ne sont pas ordinairement attirés à ce doux repos, ou que, s'ils y sont attirés, ils n'arrivent guère à en jouir ? »

« La raison, du côté de Dieu, c'est qu'il veut régulièrement qu'on ne puisse attribuer qu'à lui seul ce qui se passe de plus grand dans les âmes. Du côté des savants..., c'est qu'ils sont accoutumés à se repaître sur toutes choses de conceptions subtiles et profondes, en comparaison desquelles, ils trouvent légère la nourriture que nous leur présentons ici. Leur première vue dans la prière, aussi bien qu'ailleurs, est de faire toujours quelques nouveaux acquets. Ce sont les pauvres d'esprit que Dieu aime (1). »

Et le P. Guilloiré, toujours un peu tracassier :

« Ce sont de ces esprits curieux et ambitieux, qui aiment l'élévation, et qui ne sont jamais contents si leur entendement n'est rempli de clartés. Ils ne (se portent à l'oraison) que pour s'y enrichir, par une certaine avarice spirituelle (2). »

Ah ! vénérable Père, ce faisant, ces pauvres « ambitieux » vous paraissent-ils sans excuse ? « Se remplir de clartés », belle

(1) *Dialogues*, II, p. 269-271. Le P. Watrigant semble croire que par là, on invite l'intelligence au suicide. « Une telle méthode, écrit-il, est en fin de compte la destruction des pensées », op. cit. p. 61. Mais non, pas du tout. Autre chose est de s'exercer à ne pas penser, autre chose de ne pas s'exercer à penser. La première est absurde, impossible. C'est penser encore que s'exercer à ne pas penser.

(2) *Maximes*, p. 333.

passion, et qu'ils partagent avec une foule de saints, Thomas d'Aquin, par exemple. Que si, jusque dans leur prière, ils continuent à vouloir « enrichir » leur esprit, est-ce bien leur faute ? On leur a dit : « Voici une méthode discursive, enrichissante, marchez, discourez, vous rappelant, en cas de paresse, que la piété n'est pas « montée sur un âne ». Remplissez-vous de clartés.

Et sans doute, grâce au ciel, là encore une plus saine psychologie l'emporte, ou plutôt le sûr instinct des choses de Dieu. « *Nec discursu, nec rationibus ullis tantum erudimur quantum humili recursu* » dit Saint Ignace (1). Et ces lignes toutes d'or de la « quatrième addition » : « Si j'éprouve dans un point de la méditation les sentiments que je voulais exciter en moi, je m'y arrêterai et m'y reposerai, sans me mettre en peine de passer outre, jusqu'à ce que mon âme soit pleinement satisfaite ». Autant dire qu'Ignace nous permet, nous ordonne « l'âne » et dès les premières minutes de l'exercice : « *Me reposaré* » ; « *conquiescere debeo* », « *ibi quiescam* ». Ignace « intellectualiste décidé », répétez-vous. Avant et après la prière, comme il vous plaira. Pendant ? Avouez qu'il n'y paraît pas. Quoi de plus contraire au vœu, à l'exercice normal de l'intelligence que de congédier ainsi brutalement un *discursus* commencé ?

Et voici nos commentateurs ou apologistes dans un embarras inextricable, j'entends ceux d'entre eux qui n'admettent pas notre distinction libératrice : Ignace professeur d'énergie, et non d'oraison, professeur d'énergie tout le long du livre, professeur d'oraison en quelques endroits clairsemés, la quatrième addition, par exemple. Force leur est bien d'accepter cette addition, et par-là même, de faire bon marché, au moins implicitement, du discours ; mais comme, d'un autre côté, la méthode ascétique de l'application des puissances les a mis en appétit de discours, et comme d'ailleurs, théologiens de métier ou humanistes, ils ont pour le discours les yeux d'Aristote, ils en viennent fatalement sinon à confondre tout à fait discours et prière, du moins à stimuler plus que de raison nos activités discursives.

(1) Watrigant, *Bibliot. Exerc.*, cahier 46, p. 54.

« Dans cette application des puissances — enseigne un des commentateurs les plus autorisés, — le P. Gagliardi, saint Ignace attend de nous une progression constante d'efforts. Celui de la mémoire, d'abord ; il se fait tout seul ou le plus facilement possible. Le second, qui est la mise en train de la raison raisonnante, veut beaucoup plus de véhémence — *Majori cum vehementia fiat* ; — le *discursus* est, en effet, un mouvement de l'esprit qui se ralentirait bientôt si on n'employait à l'entretenir une industrie vigilante, voire une certaine âpreté, *acrimonia quadam*. Enfin, l'effort le plus vigoureux de tous, celui qui a pour objet d'exciter en nous de pieux sentiments (1). »

Une telle surexcitation de l'intelligence est-elle propice à cette éclosion de piété, je ne le crois pas. Moins rude que Gagliardi, mais non moins entraînant, un vieux Directoire veut que l'on parvienne, dans l'oraison, « à une connaissance exquise et à une pénétration totale du sujet » : *intelligentia exquisita omnimodaque penetratione*. A de jeunes théologiens leur professeur ne parlerait pas autrement. Qu'après cela on nous répète à satiété que la méditation ne doit pas dégénérer en étude et que savourer vaut mieux que comprendre, nous n'écoutons plus que de mauvais cœur, nous, intellectuels, qui n'avions déjà que trop de goût pour l'activité de l'esprit, et à qui vous avez fait venir l'eau à la bouche avec vos mots prometteurs : *vehementer... exquisita..., omnimoda penetratione*. Il est trop tard pour nous prêcher le repos (2). Dans ce repos nous ver-

(1) Watrigant. *Bib. Exerc.*, cahier 46, p. 50. « Il arrive souvent — écrit Dom Innocent le Masson — qu'une âme se sentant toute fervente et trouvant son sujet comme répandu dans ses pensées, s'abandonne à la ferveur et fait une multiplication d'actes avec extension de discours dans lesquels elle trouve bien du goût. Mais en voyant tout d'un coup son esprit se resserrer, devenir triste, aride et dégoûté, elle en est surprise et troublée... Attribuant cette froideur à la tentation ou à la lâcheté, elle s'anime à surmonter l'une et l'autre, en s'efforçant de former de nouveaux discours et de nouveaux actes, mais elle se trouve davantage plongée dans l'infirmité. C'est ainsi que les esprits se poussent à bout et se gâtent... La cause de (son) trouble ne vient souvent que de la trop grande fatigue qu'elle lui a donnée par sa spéculation, et par ses discours, qui ont réduit l'esprit à imiter celui qui, s'étant lassé à force de marcher, se couche contre terre. » *Introduction à la Vie intérieure*, II, pp. 63-64.

(2) Ou bien on nous met en garde contre les réflexions de pure curiosité,

rons une sorte de pis-aller, et, ma foi ! il vous arrive de nous le présenter sous ce jour :

« L'âme donc, écrit le P. Crasset, doit méditer avant d'aimer... Mais quand son esprit, *après de grandes lumières, ne trouve plus à s'occuper* dans la méditation, alors elle doit passer à l'oraison d'affection (1). »

Ainsi, le P. Nouet : « Après que l'homme d'oraison a fait *un progrès considérable* dans la méditation, il passe insensiblement à l'oraison affective ». Comme s'il disait : quand à force de méditer, on sera devenu un Aristote, il sera temps de passer à la prière. Et il continue :

« Dans ces commencements, (la prière affective, prière tout court) tient plus de la méditation, parce qu'elle se sert encore du discours, mais peu, en comparaison du temps qu'elle emploie aux affections, *parce que, ayant acquis beaucoup de lumières, elle entre aussitôt dans son sujet et en voit toutes les suites sans beaucoup de peine* (2). »

Vous voyez bien : d'abord se rassasier « de grandes lumières » : puis quand la plus âpre véhémence n'obtient plus rien de nos cerveaux détendus, se mettre à la dévotion. Passe, mais quelle psychologie infantine ! Comment espérer qu'après ce branle-bas intellectuel, l'âme, comblée et lassée, retrouve l'élan et la force nécessaires à des exercices d'un autre genre ? Mon Dieu, que tout cela paraît compliqué ! D'abord trente coups d'épéron à l'intelligence, sport beaucoup plus difficile qu'on ne semble croire, cette faculté aimant peu la violence. Après, de deux choses l'une : ou bien elle prendra le mors aux dents, pour ne s'arrêter peut-être que lorsque l'oraison sera finie, et dans ce cas pas de véritable prière ; que si, au contraire, l'intel-

subtiles, etc. « *Non curiosa et vana indagatio sed solida* » LE GAUDIER, II, p. 162. C'est bientôt dit, mais, outre que voilà une nouvelle matière à scrupule, où finit exactement le solide, où commence le curieux ou le subtil ? C'est un fait éclatant que beaucoup de spirituels trouvent de la dévotion dans ce que d'autres jugeraient subtil. Les Victorins, saint Bernard, saint Bonaventure, saint François de Sales, et saint Augustin lui-même, sinon surtout ! A priori, comment décider ? Cela ne peut se juger que par les fruits.

(1) *Méthode d'oraison*, p. 17.

(2) Cité par M. le chanoine Ruy, dans le *Procès de l'Intelligence*, Paris, 1923, p. 197.

ligence demeure inerte, il faudra, dit-on nous rabattre sur la dévotion (1). Eh ! nous ne demanderions pas mieux, mais songez que le *schema* des trois puissances nous enlève jusqu'à cette joie. N'est-ce pas, en effet, le *conatus* véhément de l'intelligence qui, d'après vous, doit allumer cette dévotion ? « Grandes lumières », grande dévotion ; chétives lumières, dévotion chétive ; pas de lumières, pas de dévotion(2).

(1) « Il est assez naturel de considérer la facilité de s'entretenir de bonnes pensées comme une marque d'esprit et de lumière spirituelle, et de regarder au contraire la stérilité comme un effet de stupidité dans les choses de Dieu... Comme il y a quelque chose qui plait plus à la vanité de l'homme dans l'un de ces deux états que dans l'autre, on aime mieux s'y voir ; on seconde ce désir par un empressément humain à rechercher des pensées ; on sort en quelque façon mécontent d'une oraison où l'on n'aura rien trouvé..., et l'on ressent une certaine satisfaction quand l'on réussit à passer sans peine de pensée en pensée, durant le temps que l'on s'est prescrit. Le spectacle même des diverses images que renferment les pensées, a quelque chose de divertissant et qui plait naturellement à l'âme ». NICOLE, *Oraison* p. 131.

(2) Le P. Cavallera, intellectualiste décidé, est pour le mors aux dents. Il sait bien, en effet que, dûment éperonnée, puis la bride au cou, une faculté aussi vive, capricieuse, dominatrice, fait ce qui lui plait. « Une grande latitude, écrit-il est laissée au retraitant... Au long de la méditation, Saint Ignace lui assure une liberté absolue » — Oh ! oh ! jusqu'à celle de ne pas prier ? — Mais, bien entendu ! — « *Ce n'est pas lui qui prescrit de ne point s'attarder aux réflexions, et de les considérer seulement comme une amorce pour enflammer la volonté* ». — C'est la philosophie même de la prière qui prescrit cela, c'est le torrent de la tradition, et c'est, à mon avis, Ignace lui-même, dans la quatrième addition — « Cette pensée, souvent développée par les commentateurs, ne se trouve pas exprimée dans les *Exercices* » — parce que ce livre ne veut pas être une méthode d'oraison, peut-être aussi parce que cela est trop évident pour qu'on ait besoin de l'exprimer. Que la prière ne soit ni spéculation ni réflexion, Ignace un si grand mystique le sait mieux que nous. Et puis, n'a-t-il pas dit tout l'essentiel dans la quatrième addition ? — « et ne répond qu'imparfaitement à leur programme (??) » Le principe de Saint Ignace est plus général : il pose le sujet de méditation ou de contemplation en présence du retraitant... et il lui dit : « Appliquez-vous à en recueillir du fruit. N'ayez aucun souci » — Pas même de choisir entre fruit et fruit ? — « Attardez-vous sans crainte sur une réflexion ou une affection aussi longtemps que vous y trouverez votre compte... Si une réflexion est fructueuse, on y insistera au besoin *toute l'heure* » — Autant dire qu'on n'en recueillera pas les fruits — « Et même dans une reprise (*les répétitions*) on y reviendra

VIII. — Prière et rhétorique.

C'est à peine si j'exagère. Parcourez plutôt ces « méthodes » ces « conduites » soi-disant « faciles », que tant de Jésuites ont cru nécessaire — et, de cela nous ne les blâmons certes pas — d'ajouter aux *Exercices* de Saint Ignace. Elles vont toutes d'abord, et presque surtout à exciter nos activités intellectuelles, à faciliter « le discours ». Ce qui montre assez que, dans la pensée de leurs auteurs, la grande affaire est de « considérer » ou de réfléchir. « Nos bibliothèques, disait Dom Baker, regorgent de livres où l'on enseigné avec un détail plus que suffisant, les règles de la prière discursive » (1). Ils étaient orfèvres, et même deux fois : intellectuels d'un côté, humanistes de l'autre. Qu'il s'agisse du profane ou du sacré, le Discours, en tant que discours ne change pas. Et voici la foule des bonnes âmes, entassées pêle-mêle sur les bancs d'une classe de rhétorique. On leur apprend à faire des « chries ». J'ouvre au hasard une de ces « conduites » :

encore, comme pour en épuiser la sève » — spéculative ! — « Dans la pensée d'Ignace, le bien fait à l'intelligence compte comme celui qui a directement pour objet la volonté. Il sait, en effet, qu'en vertu de l'association qui les enchaîne, l'action sur l'une profite à l'autre, et que ce travail indirect a son efficacité indéniable... ; (c'est pourquoi) il s'est préoccupé de donner aux *Exercices* un caractère d'intellectualité indiscutable. C'est que toute action qui ne repose pas sur des convictions profondes risque de n'être qu'un feu de paille. Pour enraciner la volonté dans le bien, il faut que l'intelligence lui en ait d'abord présenté d'une manière appropriée la nécessité et les avantages » — C'est l'équivoque fondamentale que nous dénonçons. Activités d'ascèse ; activités de prière. Les résolutions héroïques où Ignace entend nous conduire, il va de soi que nous ne les prendrons pas, avant d'avoir pesé le pour et le contre. D'où le champ ouvert à des réflexions infinies, prémisses d'une conviction digne de ce nom. Mais la vraie prière ne demande pas ce travail. Elle le suppose accompli, comme, par ailleurs, elle suppose la foi, qui dans bien des cas suppose, plus ou moins prolongé, un travail apologetique. Saint Ignace ne confond pas ces deux ordres. Sans cela nous ordonnerait-il de cesser toute réflexion aussitôt qu'une grâce de dévotion nous est offerte ? Il nous dirait, au contraire, avec le P. Cavallera : « Toute dévotion qui ne repose pas sur des convictions profondes est feu de paille. Remettez-vous, et plus âprement que jamais à réfléchir. »

(1) *Sancta Sophia*, pp. 349, 350.

« 1^o le sens de cette maxime : « Pour aller au ciel, il faut porter sa croix ». Considérez combien cela est véritable, dans tous les états, dans tous les temps... — II. Sa vérité. C'est Jésus-Christ qui l'a dit... Si vous avez (aussi) l'autorité des Saints Pères..., repassez-la dans votre esprit. — III. Sa nécessité... — IV. Son utilité... — V. Les dommages du contraire... — VI. Les exemples de ceux qui l'ont pratiquée... — VII. Les motifs... — VIII. Les difficultés... — IX. Les moyens... (1). »

Le P. Poney, régent émérite, nous propose « seize manières », et dont les deux-tiers sont empruntés à ses cahiers de collège. Encore n'est-il pas content. « Je vois bien, Dosithée, que vous me demandez tacitement une méthode un peu plus instructive... je vous la donnerais, si je ne l'avais pas déjà donnée au public dans un petit livret, qui porte pour titre : *Les heures du Chrétien*. Il ne tient qu'à vous de le voir... »

Quand on a reçu les confidences de quelques centaines de Dosithées, ou simplement, quand on se représente, en chair et en os, tant de pieuses personnes essayant en vain de s'étendre sur le cheval de la charrue, on n'a pas envie de rire. Dans son *Art de méditer*, méthode quasi-officielle et qu'on publie souvent à la suite des *Exercices*, le P. Roothaan, général de la Compagnie, consacre plus de vingt pages à cette initiation discursive, trois ou quatre à ce qui intéresse directement la prière. Le P. Cavallera trouve cela tout naturel. C'est là exactement, dit-il, sans l'ombre d'un sourire, « le procédé usité autrefois dans nos vieux traités de Rhétorique si précieux pour former à l'art de la composition. On analysait les divers éléments de l'invention, de la disposition, de l'élocution, sans prétendre pour cela nier l'unité vivante du style ».

Il y a bien des façons de nier : tuer en est une. Au reste ce rapprochement ne présente-t-il pas quelque chose de pénible, voire de choquant : la prière, d'un côté, avec la définition qu'en donnent les catéchismes, de l'autre, un art de luxe, de mensonge aussi, et dont le seul nom sent déjà l'huile, si l'on peut ainsi parler ? Quoi qu'il en soit, nos vieux rhéteurs, ainsi transformés en professeurs d'oraison, la leçon qu'on nous

(1) *Pratiques de piété ou les véritables dévotions* par le R. P. LE MAITRE, Lyon, 1711, pp. 302-325.

invite à leur emprunter, n'est-elle pas justement la plus caduque et puérile de leur répertoire ? Il ne peut s'agir ici de ce qu'ils appellent la « Disposition » ; et qui est, en effet, leur partie forte, mais de l'« Invention ». Les âmes pieuses, en mal d'oraison mentale, ne songent guère à « composer » des pièces d'éloquence. Les pauvrettes ne soupirent qu'après ces « lumières », faute desquelles on leur a tant dit que leur prière s'en irait en fumée. Ce sont les idées qui, le plus souvent, tardent à venir, et cette rare denrée, les rhéteurs ne la vendent que sur leur enseigne : *De Inventione... Quis, quid, ubi, quibus auxiliis...* Il est bien évident que toutes les idées qui nous tomberont du ciel rentreront dans ces catégories, mais celles-ci, plus désespérément vous les tordrez, pour en faire sortir quelque semence d'idées, plus elles vous nargueront. J'en puis parler plus savamment que personne. Martyr moi-même de la chrie, lorsque j'étais en rhétorique supérieure — dix mois perdus ! à cet âge, ce ne serait rien, mais dix mois d'ennui, de rites sans foi, c'est plus grave ; — et puis, à mon tour, longtemps professeur d'Humanités. Et je ne crois pas que mes confrères en rhétorique, ceux, dis-je, qui ont enseigné de toute leur âme, et à des âmes, me démentent, si j'affirme qu'il n'est pas de méthode pour l'invention des idées. Pour l'inspiration plutôt. On ne l'enseigne pas davantage, mais on peut la faire naître, en essayant d'actionner les beaux appareils mimétiques dont les enfants sont si abondamment pourvus : mimétismes oratoires et poétiques assez voisins des mimétismes religieux. Tout cela, bien entendu, sans que l'élève ait à se prêter à notre jeu, par un effort délibéré, conscient, violent, *Vehementer, asperitas, conatus*. Mais enfin, puisque rhétorique il y a, sachez que celle-ci doit être encore plus miraculeuse que l'ancienne. Aux enfants, toute idée est nouvelle. Pas encore lieu-commun, ce frère-germain de la platitude. Dans l'oraison, au contraire, le plus souvent du moins, la première mouture du *quis, quid, ubi...*, les plus novices l'ont déjà au fond de leur magasin, et la seconde et la cinquième. Des piles de convictions. Aucun doute chez eux sur l'*Homo Creatus est* du *Fondement*, ni sur le devoir de porter la croix ; aucune ignorance des scènes de l'*Evangile*. Quelles formidables secousses ne seront-ils pas obligés d'impri-

mer au moulin rétif, que d'efforts violents ne faudra-t-il pas, pour découvrir enfin, sous ces axiomes rebattus, quelque une de ces « vues exquises », sans lesquelles vous savez bien que ces diables *d'affectus* resteront blottis dans leurs trous. Rhétoriciens, non plus de seconde, mais de vingtième année ! On a vu des bourreaux s'attendrir sur leurs victimes et, vous, c'est d'un cœur léger, souriant, que vous repassez à tous, sans distinction de sexe, ni d'âge, la plus inhumaine et la plus stérile des consignes : *Ut novi aliquid cognoscamus* (1) ;

Il vous faut du nouveau, n'en fut-il plus au monde.

Ce n'est pas férocité naturelle, c'est logique. Vous ne pouvez pas autrement. Qui veut la fin veut les moyens. Il faut, d'après vos principes, que l'on arrive dans la méditation, à des « réflexions fructueuses » ; ces réflexions ne seront fructueuses que si elles sont nouvelles ; elles ne seront nouvelles qu'au prix d'un travail herculéen, devant lequel l'ancienne rhétorique eût demandé grâce.

Très peu, il est vrai, vont jusqu'au bout de cette logique. En dehors du P. Cavallera, je ne sache personne qui permette de consacrer l'heure entière de la méditation aux exercices de l'intelligence. On sent confusément les multiples dangers, la vanité d'un tel surmenage. On tâche de faire la part du feu. « Aux esprits débiles — et ce ne sont pas toujours les moins vifs, ni les moins brillants — le P. Hayneufve recommande les formes d'oraison vocale, les formes inférieures ou mixtes de l'oraison, les formes adoucies de la *méthode si vigoureuse* de Saint Ignace ; mais il maintient, ajoute, non sans fierté le P. Watrigant, que la plus puissante manière de nous persuader de pratiquer les vérités les plus difficiles, est celle qui est à *base de raisonnement spirituel* ». Effrayé lui-même ou gêné de cette rigueur, dont l'Évangile oublia de parler, le P. Watrigant essaie de l'atténuer :

« Ce n'est pas à dire non plus que, dans la méditation, il faudra multiplier longtemps les considérations et ne songer qu'à la nourriture de l'esprit, comme si on se trouvait dans une classe de théologie. Pas nécessaire non plus de provoquer

(1) LE GAUDIER, II, p. 162.

l'esprit à des ascensions spéculatives, à des élévations dogmatiques, qui ne vont pas assez directement au but de la formation de l'apôtre (1) ».

Eh ! dans le coup de feu du travail intellectuel que vous m'imposez, comment savoir où finissent les considérations pratiques, où commence la pure spéculation ? De celui qui médite « vigoureusement » à celui qui étudie, l'intention seule fait la différence. L'un veut connaître pour connaître, l'autre pour se mettre à même de régler sa vie ; d'où, chez ce dernier, un double devoir : ne choisir que des sujets de méditation qui puissent devenir « fructueux » ; puis, cesser de spéculer, aussitôt que les réflexions commenceront à porter leur fruit. A merveille, mais, pendant l'étape méditative, ils se gouverneront exactement de la même façon, l'un et l'autre, spéculant, cherchant des « clartés », autant dire du nouveau, ou en surface, ou en profondeur. La difficulté subsiste donc tout entière. Mais qu'il est instructif de voir de si bons esprits, essayant ainsi, avec une gaucherie touchante, de nous éviter la passe inéluctable, où leur méthode, vigoureusement intellectualiste, nous a d'abord entraînés ! Sans eux, qui de nous aurait-il donc besoin qu'on lui rappelât qu'un oratoire n'est pas une classe de théologie ?

Au seuil de la prière, qui donc, sans eux, songerait-il à revêtir la robe doctorale, rêvant déjà d'élévations dogmatiques

(1) *Bibliot. Exerc.*, cahier 46, pp. 54-55. — Ce paragraphe, assez confus déjà, s'achève d'une manière si déconcertante que j'ose à peine en croire mes yeux. « Saint Laurent Justinien, cité par Lancisius en cette matière, écrit : *Religet altitudinem intellectus sub humilitatis jugo et sola quæ sibi cogitanda proposuit gustare studeat. Non enim quæ elevent, sed quæ pascant et accendant, in oratione perquirenda sunt* ». N'oubliez pas que tout le contexte a pour objet d'exalter « la méthode si vigoureuse de Saint Ignace », l'excellence « du raisonnement spirituel » considéré comme « la plus puissante manière etc... » Saint Laurent Justinien insiste, au contraire, sur la nécessité de soumettre la cime de l'intelligence, au joug de l'humilité. Goûter les vérités, voilà ce qu'il faut, et non pas leur appliquer vigoureusement les activités plus sublimes de l'esprit. Entre ceci et cela, qui ne sent le désaccord, et, comme sa mauvaise étoile ne le quitte pas d'un rayon, après Saint Laurent Justinien voici que le P. Watrigant va citer le cardinal Bourret, après le *sub humilitatis jugo*, l'épigramme hautaine contre les ânes.

ou d'ascensions spéculatives ? De telles visées surprendraient, gêneraient, encore plus que les ignorants, ceux-là même dont le métier est de spéculer. Qui dit prière, dit halte, oasis, repos. Lutte aussi quelquefois, mais de celles où il faut d'autres armes que le « raisonnement spirituel ». Qui a parlé de véhémence, d'originalité, d'exquises recherches, de lumières sublimes ? Qui nous a ouvert l'arsenal de la vieille rhétorique ? Pardonnez-moi cette comparaison familière : quand on achète un tambour à un enfant, on n'a garde d'ajouter en le lui offrant : surtout ne fais pas de bruit.

Inutile enfin de s'en prendre, soit à la liberté de ma plume, soit aux exagérations des commentateurs. Vif ou non, je ne fais que marier vos prémisses, que dérouler vos enthymèmes, et quant aux autorités, je n'en cite guère que de souveraines. Derrière nos brillants contemporains, je dresse des spirituels du premier ordre, les Directoires, le P. Gagliardi, le P. Hayfneuve, le P. L. Gaudier, le P. Roothaan, et, ce faisant, je rougis de mon impertinence à critiquer de si grands hommes. C'est peut-être leur grandeur même qui leur cache les réalités communes. Les difficultés ou les dangers dont je parle n'en sont pas pour eux ; ils nous traitent d'égaux à égaux. Il me semble aussi qu'ils cèdent plus ou moins au mirage que nous avons dit, transportant dans la zone de la prière ce qui n'est vrai et bienfaisant que pour les combats de l'ascèse, semblables à ces lutteurs émérites qui reprennent d'instinct leurs attitudes et leurs gestes de boxe, lorsqu'il ne s'agit plus que de conduire un petit enfant à sa mère.

IX. — Réaliser et non spéculer.

Peut-être enfin sont-ils uniquement dupes d'une analyse incomplète. Ils ont en effet raison, non pas, me semble-t-il, de nous stimuler à une âpre recherche du « nouveau », mais de nous façonner à souhaiter ce « nouveau », à l'attendre, à le mimer, à le demander. Rien, en effet, de plus opposé à la routine, au déjà vécu, vu ou pensé, que la prière. *Nova facit comnia. Ad Deum qui latificat juventutem meam.* « La prière vient du cœur, disait M. Hamon, et change le cœur à pro-

portion de la force que lui donne le Saint-Esprit ; *mais elle le change toujours jusqu'à quelque degré*. La prière est le mouvement du cœur. Quand il demeure immobile (inchangé), on ne prie point (1) ». Vocale ou mentale, la prière est toujours renouvellement, conscient, inconscient, peu importe, elle est toujours don, toujours surprise. Elle est transmutation, qu'on me pardonne ce mot, ici assez utile, puisqu'il nous rappelle qu'il faut toujours en venir au mystérieux passage d'une série d'activités à l'autre série, de l'agir au patir, de l'ascèse à l'union. Considérations de l'esprit, mimétismes de la sensibilité et de la volonté, autant de valeurs que la grâce transmue en prière. Ou bien encore, elle est *réalisation*, précieuse formule, qui ne m'était pas inconnue, mais que je retrouve avec joie, peut être aussi avec quelque malice, chez le P. Brou.

« Notons bien ce dont il s'agit », écrit celui-ci.

Oui, oui, notons-le bien, nous qui suivons avec tant d'intérêt le vol, d'abord si hardi, puis si hésitant de la « méthode vigoureuse ».

« Il s'agit de « réaliser » certaines vérités... vieilles comme le péché et comme la miséricorde de Dieu. Vérités salutaires, mais devenues banales par l'accoutumance. Il faut les vivifier, les rendre prochaines, agissantes, personnelles... »

Et puis, d'un bond dont il ne soupçonne pas l'ampleur prestigieuse, il passe à décrire ce qu'il appelle « le travail de réalisation (2) ». A merveille ! Tout le débat se ramène à juger ce bond, en d'autres termes, à savoir si la « réalisation » est un travail intellectuel, si même elle est travail, au sens ascétique du mot.

On a déjà bien pressenti que l'aéronef Discours bat de l'aile. Recourir à un terme flambant neuf pour dessiner son essor, n'est-ce pas avouer, au moins tout bas, la fâcheuse insuffisance, peut être l'inexactitude foncière des anciennes descriptions. Jadis « raisonner », « réfléchir », et avec toute l'énergie possible ; maintenant « réaliser », le P. Brou sent bien que ces mots ne sont pas synonymes. C'est très délibérément et ma foi ! très habilement qu'aux premiers il substitue le second.

(1) *Traité de Piété*, Paris, 1689, II, p. 302.

(2) *Les Exercices*, p. 183.

Dira-t-il que celui-ci est plus limpide que ceux-là ? Non, puisqu'il éprouve le besoin de le définir. Réaliser une vérité, écrit-il, c'est « la vivifier ». — Ah ! qu'est-ce que cela ? Ou plutôt qu'est-ce qu'une vérité morte ou agonisante ? A-t-on jamais oui dire que $2 + 2 = 4$ fût dans le coma ? Tel jugement est vrai ou faux, certain ou probable ; quand la raison raisonnante a donné une adhésion ferme à l'une quelconque de ses formules, elle n'a plus qu'à fermer sa trousse. Les vivifier, comment diable ferait-elle ? Ou encore « les rendre prochaines ». A qui prochaines ? A elle-même, raison raisonnante ? Eh ! c'est déjà fait. Ayant *déclaré* que telle vérité est vérité et certaine, par quel supplément d'étreinte s'en rapprocherait-elle davantage ? Dans quel traité de rhétorique, trouvera-t-elle la méthode de ces caresses ? Ou encore, nous dit-on, « les rendre — ces vérités — agissantes ». Cela veut dire, j'imagine, les transformer en leviers. Et je redemande : comment l'intelligence s'y prendra-t-elle pour cela, réduite qu'elle est aux règles de l'art de penser, aux mécanismes de la pensée. Elle est bien le point d'appui du levier ; elle n'en est pas le ressort. Abandonnée à ses seules ressources, elle ne soulèverait pas un fêtu. Nos anciens l'entendaient bien de la sorte. « Dans la pensée d'Ignace, écrit le P. Cavallera, le bien fait à l'intelligence compte comme celui qui a directement pour objet la volonté. Il sait, en effet qu'en vertu de l'association qui les enchaîne, l'action sur l'un profite à l'autre, et que ce travail *indirect* a son efficacité indéniable... Toute action qui ne repose pas sur des convictions profondes, risque de n'être qu'un feu de paille ». Travail *indirect*, vous lisez bien, indispensable, mais qui, par lui-même ne peut rendre une vérité « agissante ». Pour qu'elle agisse, il faut, sans doute, mais il ne suffit pas que je la sache vraie. Si manquent les solides bûches des convictions profondes, peut-être n'aurez-vous qu'un feu de paille ; mais si manque l'allumette, ces bûches ne prendront pas feu. Enfin on nous dit que réaliser une vérité, c'est la rendre « personnelle », suprême injonction devant laquelle ce pauvre entendement assez ahuri déjà par les impossibles métiers qu'on vient de lui imposer — allumette, levier, piqure ressuscitante ; — achève, si l'on peut ainsi parler, de perdre la tête. Depuis sa première jeunesse, au temps d'Aristote, on l'a marié, cet

entendement, et pensait-il pour toujours — *for better and for worse*, pour les bons et les mauvais jours, selon la belle formule matrimoniale des Anglais — marié, dis-je, à l'universel, à l'impersonnel. Autant lui commander le suicide (1).

Oui, néanmoins, oui, certes, et sans aucune espèce de doute, « il s'agit de réaliser certaines vérités », c'est-à-dire, comme vous l'expliquez aussi bien que possible — car enfin nous touchons ici à l'ineffable — il s'agit de rendre ces vérités, ces formules pieuses « prochaines » « agissantes » « personnelles », ou, ajoute Saint Laurent Justinien « nourrissantes, réchauffantes » — *quæ pascant et accendant*. Oui, telle est bien la transmutation qui s'accomplit, peu ou prou ; à l'état fort ou à l'état faible ; étincelle, éclair ou soleil ; consolation ou désolation, — qui s'accomplit, disons-nous, consciente ou non, dans toute prière. Mais cette transmutation, soumettriez-vous votre raison raisonnante à l'entraînement le plus vigoureux, aux massages les plus savants, aux efforts les plus intenses, vous ne l'obtiendriez jamais d'une faculté, qui a pour unique objet, dans l'oraison, d'asseoir notre vie spirituelle sur des certitudes. À force de raisonner, de spéculer, de battre les buissons, d'amplifier, de déduire — *quis, quid, ubi* ; — peut-être parviendrez-vous, une fois sur cent, à trouver ce « nouveau » qui vous fascine : quelque pensée imprévue, qui ajoute à la solidité de convictions déjà invincibles, quelque vue originale, qui débanalise jusqu'aux vérités fondamentales : *Homo creatus est...* ; quelque détail ingénieux, voire exquis dans l'histoire d'un mystère ou dans l'interprétation d'un verset biblique ; mais ce « nouveau » âprement conquis, ne comblera, s'il le comble pour un instant, que votre appétit de connaître. Ce que vous cherchez, sans le savoir, le nouveau qui vous sollicite et vous appelle, qu'il vous faut moins chercher que

(1) Le P. Brou ne peut vouloir parler de la simple application d'une vérité générale aux cas individuels. Tout homme est mortel ; donc moi aussi. Dans ce cas là, on se borne à rapprocher deux prémisses : la conclusion en jaillit, sans que ce travail dialectique, nous la rende personnelle. Comment ferait-on ? Ma raison m'apprend que je suis mortel, elle ne le réalise point. Une proposition particulière — Je suis mortel — aussi longtemps que l'intelligence y adhère seule, n'est pas moins impersonnelle que : Alexandre est mortel.

demander et qu'attendre, qui est toujours là, du reste, à la portée, non de votre entendement, mais de votre âme profonde.

- *Reple cordis intima*, -- ce « nouveau », c'est une Présence. *Magister adest et vocat te... Dum medium silentium tenerent omnia..., omnipotens Sermo tuus... In labore requies... Flecte quod est rigidum.*

X. D'une prière nouvelle que saint Ignace aurait inventée.

J'arrive au point le plus subtil peut-être, le plus délicat ou litigieux, certainement le plus décisif de notre discussion pacifique. Les difficultés que j'ai proposées, on concéderait à la rigueur que, si noires que les aient faites ma rhétorique -- c'est la faute de mes chries originelles -- elles ne sont pas imaginaires, et qu'après tout, il ne saurait y avoir de méthode infailliblement et uniquement bienfaisante, aussi longtemps que l'homme naitra de la femme. Mais c'est maintenant ma pierre de voute que guette la dynamite ; c'est la distinction que nous avons crue fondamentale -- et psychologiquement incontestable -- entre les activités d'ascèse et les activités de prière. Sans doute, on distinguait jadis Marie et Marthe, contemplation et bonnes œuvres, prière et ascèse, mais nous avons changé tout cela. Notre « spiritualité moderne aux allures militaires » (1) a fait sauter ces cloisons traditionnelles. On nous apporte une nouveauté *sensationnelle*, un *mixte* inédit ? Non pas cette *vie mixte*, connue de tout temps, mais, chose plus imprévue, une prière mixte, qui serait tout à la fois Marie et Marthe, ascèse et prière, ascèse néanmoins plus que prière, Marthe plus que Marie. Pour former ce composé merveilleux, les deux activités dont il est question ne se réunissent pas en proportions égales. L'ascèse domine, ferment principal, noyau du mélange. De là vient l'épithète que nous donnons à ce mixte, qui le définit, l'exalte et le venge : l'oraison nouvelle que nous apportons est une « oraison pratique ». Elle a pour « marque » « l'amour du solide et de l'incontestable, la mise

(1) BRON, *Spiritualité*, p. 105.

en pratique de ce mot du Sauveur : « *non omnis qui dicit mihi Domine... sed qui facit voluntatem Patris mei* » — ce n'est pas moi qui souligne ; précieux mérites qui manquaient sans doute à la bonne vieille prière du passé, d'ailleurs si belle, si douce, avec sa musique, mais affligée d'on ne sait quel goût pour le « contestable », toujours plus encline à dire qu'à faire. Bref, et pour emprunter au P. Brou une autre formule, plus expressive encore peut-être : la prière nouvelle, à base d'ascèse, la prière mixte, est une prière qui « *aboutit... d'une façon ou d'une autre, à l'action, à l'amour effectif* ». L'autre, la vieille, celle de l'Évangile, de Cassien, de Saint Benoît, celle qui n'était que prière, est celle qui, d'elle-même, « *n'aboutit pas* ».

Qu'on ne me soupçonne pas d'exagérer. Ici vraiment je ne pourrais plus, n'ayant déjà que trop de peine à me représenter ce beau monstre — car, pour un psychologue, ce ne peut être qu'un monstre. J'écris scrupuleusement sous le dictée de ceux qui l'ont imaginé. Notre oraison », dit le P. Watrigant, « sera ordinairement une oraison pratique, provoquée par la méditation proprement dite, ou par une oraison affective », quelque chose donc de singulier, *nova creatura* qui, n'est pas le discours, qui n'est pas la dévotion, mais la fleur de l'un et de l'autre, un « exercice spirituel, dans lequel l'homme (fait) de généreux efforts pour détruire les obstacles à la perfection et s'attacher aux vertus ». Une prière, « *supérieure en mérite et en efficacité* à la pure prière de pétition ou de simple affection ». Une prière qui est spécifiquement « une bonne œuvre » — oh ! oh ! mais toute prière ?... N'allez donc pas si vite. On a déjà répondu :

« Sans doute déjà il y aurait une bonne œuvre, alors qu'on emploierait l'oraison dans le seul but d'implorer le pardon de Dieu, et les bienfaits de sa libéralité ».

Tiens, l'activité de la prière pure serait-elle ainsi limitée ? « *Adore te... Adveniat regnum tuum...* ne serait donc pas prière pure ?

« Mais il est encore meilleur de la prendre comme *moyen de parvenir à d'autres fins*, et de passer outre. C'est évidemment ce que l'on fait quand on y joint *l'exercice d'une vertu* ».

« Joint » est équivoque. Mais pour que la pensée reste cohé-

rente, il faut le prendre ici au sens, non pas de juxtaposition, d'addition mais de fusion. Un mixte. Encore une fois, on n'entend pas condamner les bonnes âmes de jadis qui, dans leur prière, se bornaient à « *s'occuper de Dieu et des choses saintes* ». — Merci ! Merci ! — Cela est « toujours bon et avantageux », mais combien plus utile et plus méritoire la prière-ascèse, celle où l'on s'exerce directement, immédiatement à l'acquisition des vertus ! (1).

Ainsi déjà, bien avant le P. Watrigant, un jésuite dont l'autorité est plus grande encore, le P. Achille Gagliardi :

« *Notre prière ne se contente, ni de méditer sur les vertus, ni de les demander à Dieu. C'est proprement de la prière elle-même que nous nous servons, comme de l'instrument le plus infailible, pour exercer ces vertus et, par-là même les acquérir* ».

Voici le latin : « *Sed per ipsum orationis exercitium et usum, tanquam per potissimum instrumentum... in illa ipsa (oratione) virtutes exercent et acquirat.*

« D'où vient, continue-t-il vaillamment que notre prière est laborieuse, pratique, acheteuse de toutes les vertus — *omnium virtutum acquisitiva*. Elle est plus Marthe que Marie, ou plutôt elle est *contemplatio efficax*, et, aboutissante. Elle ne se contente pas de demander les vertus ; de toute son activité de prière, elle s'applique à les exercer, et par cet exercice même, elle nous en rend possesseurs : *activa, quia virtutes orando acquirit per usum ipsarummet in oratione* ».

Bref, s'exercer pratiquement, ascétiquement aux différentes

(1) le P. Brou, *Spiritualité*, p. 125.

Impossible de discuter, une à une, et sur l'heure même, ces affirmations éblouissantes. Cette définition implicite de l'antique et éternelle prière me laisse vraiment stupide. Peu à peu, nous reprendrons nos esprits. Remarquons néanmoins d'ores et déjà que la prière n'est jamais simple « demande ». Elle est d'abord prière en soi, ou prière pure, puis demande. Pas de demande qui soit prière, aussi longtemps que ce n'est pas le Sauveur lui-même qui demande en nous et par nous. Cette union au Christ, consciente ou non, est l'essence de toute prière véritable. Même quand nous prions « dans le seul but d'implorer... » nous réalisons, à notre insu peut-être, mais enfin, nous réalisons les conditions de toute prière, ou bien nous ne prions pas.

(2) Brou, *Spiritualité*, p. 125.

vertus, cela est de l'essence même de cette prière nouvelle *Habet intrinsecam relationem ad operandum*. Comprenez-le bien, autant que cela est possible. Car, je le répète, ce qu'il nous présente est proprement inintelligible. Du moins, comprenez ses mots. C'est exactement comme si, médecin énergique, il disait à un géomètre anémié : vos artères se durcissent, vous travaillez trop ; faites de l'exercice, et violent — Très bien : je suis prêt. Chaque matin, une heure de géométrie, puis toute la journée au bois, ou dans la salle d'escrime — Allons donc ! c'est pendant votre heure même de géométrie que je vous condamne à l'exercice. J'entends que votre travail même de science pure — vos courbes, vos équations — deviennent gymnastique suédoise. *Virtutes orando acquirit per usum ipsarummet in oratione*. (1)

Que cette construction soit chimérique, cela, je l'espère saute aux yeux, mais on découvre aisément la mince lueur de vérité qui a pu lui donner, une ombre de vraisemblance. Il y a toujours eu, dans la Compagnie, écrit le P. Watrigant : « une tradition bien formée, qui remontait jusqu'à saint Ignace, pour proclamer que nous donnions la primauté aux vertus de mortification et de dévouement, au lieu de l'attribuer à l'oraison purement affective (à la prière en soi, ou non mixte). Saint Ignace avait dit : « J'appréhende qu'en cherchant à atteindre la perfection propre de la Compagnie, nous nous trompions sur la voie qui doit y conduire, et qu'on ne mette la prière à la place du renoncement ». Certes, il estimait la prière et l'oraison... Mais il prisait encore plus les vertus solides d'abnégation et de vrai zèle ; et l'oraison qu'il admettait de préférence était l'oraison pratique qui procure ces fruits précieux (2). »

On pourrait épiloguer sans fin sur les paroles mêmes d'Ignace. De cette primauté de l'ascèse sur la prière — si tant est qu'il l'ait affirmée, — quelle idée se faisait-il exactement ? Comment conciliait-il cette affirmation avec les premières lignes des *Exercices*... *Creatus est ut laudet*, n'étant pas évident, d'ailleurs, que la prière ne soit qu'un des moyens secondaires

(1) *Bibl. Exerc.*, cahier 45, p. 29, 38, 39.

(2) *Bibliothèque des Exercices*, cahier 45, p. 35.

de procurer la gloire de Dieu. Quoi qu'il en soit, et quand il nous faudrait prendre le texte à la lettre, de quel poids pèserait-il dans notre débat ? Affirmer la primauté de l'ascèse sur la prière, est-ce enseigner, par-là même, que les activités de prière doivent et peuvent se confondre avec les activités d'ascèse ? Pour être inférieures à celles-ci, celles-là perdraient-elles leur caractère spécifique, leur excellence particulière ? Nous ne comparons pas ici des valeurs, nous déterminons des essences. Ignace ne traite pas de la psychologie de la prière, il affirmerait tout au plus que se dévouer au salut des âmes vaut mieux que prier.

Le P. Watrigant dit encore, avec de nombreux spirituels, que pour le jésuite la prière n'est qu'un moyen. Eh bien ! quand, par impossible, cela serait, que s'ensuivrait-il, sinon que ce moyen, nous devrions l'abandonner, le cas échéant, pour en prendre un autre plus direct, plus efficace, les œuvres du zèle par exemple. Mais quand, les yeux toujours fixés sur la fin suprême, nous nous mettons à prier, ce moyen-là il nous faudra bien le prendre et l'employer tel qu'il est, c'est-à-dire, en exerçant nos activités de prière. Elle non plus la promenade n'est qu'un moyen, mais comment se promener si l'on reste dans un fauteuil ?

J'ai honte de répéter ces truismes. Tout l'argument revient à nous rappeler qu'il y a des ordres religieux, uniquement voués à la contemplation, d'autres où l'on passe de la contemplation au service du prochain. Cela prouve-t-il qu'entre la prière même des seconds, et celle des premiers, il y ait une différence ? Non, mais qu'à un seul et même exercice foncièrement identique, les uns consacrent le meilleur de la journée et les autres quelques heures. Vie mixte, non prière mixte. Qu'une Maison professe ne soit pas une chartreuse, et ne doive pas rêver de le devenir, qui en doute, qui le critique ? (1) Ignace a créé ce qu'il a voulu : un ordre d'apôtres. Aux fins d'un tel Institut, il a façonné, de maitresse main, ses Jésuites, insistant, comme de juste, sur les vertus particulières qu'exige cette vocation héroïque, et, plus que toutes,

(1) Il semble que saint Ignace ait redouté de voir quelques-uns des premiers jésuites céder à la fascination de la vie contemplative.

sur l'abnégation. Quoi de plus simple, sage, nécessaire ! Quant à changer la nature même des choses ; quant à inventer une prière spéciale, qui ne répondrait plus à la définition commune et qui serait moins prière qu'exercice ascétique, il n'y a jamais songé. Dans l'oraison, nous dit le P. Watrigant, n'allez pas vous arrêter à vous « occuper de Dieu et des choses saintes » ; cela n'est bon que pour les Chartreux. « Vous, passez plus outre », et jusqu'à l'exercice même, et pratique des vertus, soit théologiques, soit morales. Ignace, au contraire : — Dès que Dieu consent à vous occuper ainsi de lui-même, arrêtez-vous — *ibi quiescam* — oubliez ma méthode militaire, pour l'instant, elle ne vaut plus. Que, d'ailleurs, les sentiments que la grâce alors vous inspire se rapportent ou non à l'exercice immédiat des vertus apostoliques, peu importe. Arrêtez-vous — *Ibi quiescam* — Vous passerez plus outre, vous recommencerez l'ascèse, quand la prière sera finie. Là, je vous reprends dans les griffes de ma « méthode vigoureuse ». Comptez sur moi, vous n'aurez rien perdu pour attendre.

XI. — La « prière pratique » et la psychologie des « résolutions ».

Et puis — que l'on me pardonne ce nouvel excès de plume ! — je me demande si l'on n'est pas ici la dupe de tous ces mots rassurants, prometteurs, avantageux, agressifs, voire dédaigneux, qu'on nous prodigue, dont on nous accable : « pratique », « solide » et les autres. Qu'est-ce donc qu'une « prière pratique » et d'où viendrait à l'exercice que vous proposez le droit d'arborer ce panache ? S'il vous en faut croire, la prière du commun, pas plus du reste que celle des chartreux, n'est pratique, entendant que, par le jeu normal de ses ressorts limités, cette prière ne rend pas ceux qui la font plus vertueux, charitables, prompts à se vaincre, moins paresseux, vaniteux, gourmands, jaloux. Tel n'est pas mon avis — eh ! que vais-je dire ? — tel n'est pas l'avis des très grands maîtres qui m'ont pris pour truchement. Ils estiment, au contraire, que, même du strict point de vue de la perfection morale, toute prière, et précisément, parce qu'elle est prière, nous enrichit

nécessairement ; que, grâce à l'action sanctifiante du Christ — action qui entre, pour ainsi parler, dans la définition même de la prière, — aucun exercice de ce genre, serait-ce la plus courte des oraisons jaculatoires, ne nous laisse tels qu'il nous a trouvés. Mais, quoi qu'il en soit, pour l'instant, de cette doctrine, est-il donc vrai que, par le seul déclenchement de son mécanisme, l'oraison, que vous appelez pratique, nous rende meilleurs, nous perfectionne, nous laisse, à chaque fois, un peu moins loin de l'idéal où nous devons tendre. Il ne suffit pas d'affirmer à pleine bouche un pareil miracle ; il faut encore, puisque nous sommes ici entre psychologues, le démontrer et le contrôler.

Ah ! s'il était question d'opposer à la prière pure l'ascèse pure, la pratique même proprement dite, réelle, directe, immédiate, énergique des vertus, peut-être n'accepterions-nous pas sans bien des réserves vos jugements de valeur, mais du moins, nous attacherions un sens limpide à vos préférences. On comprend que la journée d'une Sœur de Charité, comparée aux longues contemplations du chartreux, soit jugée plus proprement ou plus éminemment pratique. Il y a là des actes, des effets visibles, palpables, sonnants, d'une « solidité » indiscutable. Ainsi des macérations volontaires, ainsi de l'obéissance qui, sur un signe des supérieurs, s'embarque pour le Sahara ; ainsi de tous les martyres. Mais rien, dans vos exercices ne ressemble à ces diverses manifestations d'ascèse effective. De grandes manœuvres en chambre, mais pas de combats. Tout se passe dans une cellule ou une chapelle ; ni malades, ni disciplines, ni bateaux prêts à lever l'ancre. Ou, du moins, tout cela, si vous voulez, mais à l'état de spectacle. Nulle ascèse proprement dite ; simplement un mirage d'ascèse.

Or d'où viendrait à ce mirage le caractère pratique, effectif, la force d'aboutissement, si l'on peut dire, que vous lui attribuez ? Méditer sur une vertu, est-ce pratiquer cette vertu ? Oui, assurez-vous, avec le P. Gagliardi : *virtutes orando acquirit* non comme une grâce obtenue, mais *per usum ipsarummet in oratione*. Où est cet *usus*, cette mise en œuvre, ce passage de la représentation aux actes ? Nous joignons à la méditation « l'exercice d'une vertu », dit le P. Watrigant, je vois la méditation, où est l'exercice ?

Car enfin, vous ne faites — et je ne vous le reproche pas — que méditer, qu'appliquer vos trois puissances. A genoux, seuls, loin des occasions prochaines d'agir, loin de la carrière athlétique où se livrent les grands combats de l'ascèse, vous n'appliquerez jamais ces puissances qu'à des idées de vertu. Soit la charité fraternelle : votre mémoire évoque impitoyablement une à une les impatiences, les méchancetés récentes ; votre intelligence dûment orientée par les précieuses méthodes de la vieille rhétorique, s'acharne à se représenter sous un jour nouveau l'excellence de cette vertu, à découvrir quelque raison nouvelle de la pratiquer, si bien qu'insensiblement, et pourvu que le schéma se déroule selon vos formules, de vifs regrets se formeront en vous et des désirs pathétiques. Ne parlons pas des actes de demande qu'en fait vous multipliez aussi, mais qui, n'étant que prière pure, d'après vous ne sont pas « pratiques », n'aboutissent pas. Enfin, et c'est alors que la robuste machine grince de toutes ses roues, éclateront de fortes, de généreuses résolutions. Oh ! pas en l'air. Vous ne direz pas : je veux désormais me montrer plus charitable. Vous direz : aujourd'hui même, tantôt quand je rencontrerai tel fâcheux, je l'accueillerai à bras ouverts, je l'écouterai bouche bée, je lui demanderai même de me relire ses derniers vers ; et puis, au lieu d'aller pêcher à la ligne, je passerai mon heure de récréation chez un malade, peu amusant, etc., etc. En cela se résume, n'est-il pas vrai, le « seul exercice de vertu » que les conditions mêmes de l'oraison vous permettent. Considérations, regrets, désirs, résolutions : à vous de montrer que ces activités spectaculaires, sentimentales, velleitaires vous ont rendu par leur seul déploiement, *ex opere operato* — *intrinsicam relationem ad operandum* — réellement, solidement, effectivement plus charitable que vous ne l'étiez avant l'exercice. Comment le montrerez-vous ? Chose étrange ! Vous ne cessez de nous mettre en garde contre les illusions qui guettent constamment nos activités de prière. Et pourquoi pas tout aussi bien les activités de l'ascèse méditative ?

Saint Pierre, par exemple, dans ce fameux « exercice spirituel », où il prend la résolution d'exposer sa vie pour Notre-Seigneur. « L'illusion de cet apôtre, écrit saint Augustin commenté par Nicole, consistait... en ce qu'il prenait cette charité

imparfaite pour une charité parfaite, cette volonté faible pour une volonté pleine, et qu'en un mot, il croyait pouvoir ce qu'il sentait qu'il voulait, *putabat se posse quod se velle sentiebat* ».

Vous allez plus loin : vous croyez non seulement pouvoir, faire, mais avoir déjà fait ce que vous sentez que vous voudriez faire. Non pas du tout que l'on songe à déprécier ces divers actes. Nous avons assez dit que les exercices de l'ascèse méditative préparent normalement aux exercices de la prière.

« On ne saurait justement blâmer, reprend Nicole, qu'après avoir considéré une vérité ou un mystère, après nous en être servis comme d'un flambeau pour découvrir nos obligations et nos défauts, nous tâchions de concevoir des idées vives des mouvements que ces objets y devraient produire, et que nous les exprimions par des paroles intérieures comme si nous les ressentions. Peut être les avons-nous, en effet, peut être ne les avons-nous pas, mais il est toujours utile de pratiquer un moyen qui est de lui-même propre à les faire naître. Voilà quelle est la fin et l'utilité de cette partie de l'oraison que l'on appelle *affections*.

« L'on en peut dire autant de celle qu'on appelle *résolutions*. Car il est bien vrai qu'il est assez ordinaire que celles que l'on forme ainsi dans la prière ne soient que de simples pensées et des idées des actions particulières, où les mouvements que nous avons ou que nous devrions avoir nous doivent porter. Mais il est souvent bon de se remplir de ces pensées, parce qu'elles sont le moyen ordinaire de les avoir effectivement. Dieu ayant accoutumé d'agir sur le cœur par la pensée... (1) »

Et nous voici bien loin des impossibles promesses que l'on nous faisait tantôt. L'oraison propre à la vie mixte, disait-on, celle qui, laissant aux contemplatifs leurs consolations fragiles, contestables, inopérantes, se porte, de toute son énergie à l'acquisition des vertus, est la plus pratique, la seule pratique même — *contemplatio efficax*, — parce que seule et, grâce aux activités d'ascèse qui s'y déploient, elle nous enrichit directement, immédiatement nécessairement — *ex opere operato* — des vertus autour desquelles cette oraison s'exerce. Non, répond

(1) *Traité de l'Oraison*, pp. 17, 18, 242, 243.

Nicole, et avec lui la tradition, l'expérience, la psychologie, cette oraison peut bien nous disposer à l'exercice de la vertu, elle n'est pas exercice de vertu.

Bien plus efficace la prière pure !

« Pour ce qui regarde la pratique des vertus, écrit un spirituel consommé, Dom Innocent Le Masson, général des Chartreux... je crois qu'en s'y prenant par l'anéantissement de soi-même devant Dieu... et par une humble demande... on avancera plus en pratique que par *des propos multipliés et obstinés* ». Prenant exactement le contre-pied de ce que nous enseignaient tantôt les P. P. Gagliardi et Watrigant, il veut que l'on convertisse « l'acte formel de bon propos en humble demande ». « On s'approchera par ce moyen de plus près de la grâce qui prévient, qui accompagne et qui suit les bonnes œuvres... et on s'éloignera davantage de la présomption (de ceux) à qui il semble que par leur propre industrie ils viendront à bout de tout (1) ».

Passez plus outre : ne vous arrêtez pas à la simple prière, nous disait-on : Des actes, des actes ! Eh qu'entendez-vous par là ? Des résolutions, et pas autre chose. « Toutes les résolutions, répond Nicole — les seules pratiques, les seules solides — doivent être des espèces de prières ».

A suivre.

Henri BREMOND.

(1) LE MASSON, *op. cit.*, II, pp. 94-95.

LE DOGME DE LA RÉDEMPTION

CHEZ SAINT AUGUSTIN

Frère puîné des G. Herzog et des A. Dupin que tous nos lecteurs n'ont sans doute pas oubliés, un de ces théologiens pseudonymes qui s'attachent à réviser, au nom de certaine orthodoxie négative, les positions les mieux assises de l'histoire catholique des dogmes a porté naguère son radicalisme sur la doctrine de saint Augustin en matière de Rédemption (1).

La question n'est pas neuve ; mais l'auteur n'en a pas moins l'intention de la renouveler. Négligeant les secours vulgaires de la bibliographie pour se placer directement en face des sources, comme si personne avant lui ne les eût objectivement regardées ou correctement reproduites, l'auteur entend retrouver le profil exact de la pensée augustinienne et l'opposer au tableau conventionnel qu'en ont donné jusqu'à ce jour ceux qu'il appelle dédaigneusement les « apologistes » (2).

Ceux-ci ressembleraient à ces « avocats qui, en présence d'une cause mauvaise, s'emploient de leur mieux à embrouiller les questions pour égarer les juges » (p. 75). On connaît aussi,

(1) Hippolyte GALLERAND, *La rédemption dans saint Augustin*, dans *Revue d'histoire et de littérature religieuses*, nouvelle série, t. VIII, 1922, p. 38-77.

(2) Cette formule, qui fait date, se lit à la p. 51 et à la p. 75. On la trouve déjà, et avec la même nuance péjorative, pour disqualifier les historiens fidèles à la tradition catholique, dans les plus anciens écrits de M. Turmel : à propos d'eschatologie, *ibid.*, t. V, 1900, p. 222, 295, 296 (cf. p. 292 et 321, où il est question d'« apologétique ») ; à propos d'angéologie, *ibid.*, t. IV, 1899, p. 218 n. 1, 546 n. 1.

Autre coïncidence à noter. Le dernier mot du présent article (p. 77) définit la théorie augustinienne de la Rédemption « ce que les physiologistes appellent un organe témoin ». Ce qui est encore un cliché pris dans l'histoire de l'angéologie par M. Turmel, *loc. cit.*, p. 561-562, sauf qu'ici l'auteur croyait devoir expliquer *ad eruditionem incipientium* : « [organe] investi autrefois d'une fonction mais actuellement inutile ». On voit que le plagiaire fait plus de crédit aux connaissances physiologiques de ses lecteurs.

au barreau, cet autre procédé de déformation qui consiste, sous prétexte d'éclaircir une affaire complexe, à la simplifier suivant une thèse préconçue. M^e Hippolyte Gallerand appartient à cette dernière catégorie d'« avocats ».

Sans insister sur la conception pédagogique où l'Incarnation s'explique par le besoin de « donner aux hommes un modèle de vertu », il ramène dès l'abord à deux les idées fondamentales de saint Augustin sur ce point : « Le Christ est mort pour ruiner l'empire du diable sur les hommes et pour s'offrir en sacrifice à Dieu » (p. 38). Encore est-il que là première, au lieu de s'en tenir à ces termes vagues, plus ou moins empruntés à l'Écriture (1), se précise tout aussitôt dans le sens d'une théorie bien connue des historiens, celle du « rachat au diable » (p. 46), qui fournirait la clé de tous les développements, si nombreux et si divers, que l'évêque d'Hippone consacre à l'œuvre du Christ par rapport au démon, l'unique différence étant que quelques textes la présentent dans toute son étendue et les autres seulement par « lambeaux » (p. 62).

Au demeurant, cette première simplification en prépare une seconde beaucoup plus hardie, qui réduit finalement à l'unité la dualité admise tout d'abord dans les explications augustiniennes de la Rédemption. Car l'auteur croit pouvoir conclure, au terme de son plaidoyer : « Le sacrifice du Christ n'est qu'un des aspects de notre rachat au diable. » Pour qui ne regarde qu'à la surface, « la mort du Christ est pour Augustin... tantôt un acte destiné à ruiner l'empire du diable, tantôt un sacrifice offert à Dieu pour le réconcilier avec le genre humain. Mais un examen attentif prouve que le second aspect est, sous une étiquette différente, identique au premier (p. 73). » D'où l'on aboutit à cette suprême synthèse (p. 75) dans laquelle toute mention du sacrifice a définitivement disparu. « En somme, rachat du genre humain au diable au moyen d'une rançon qui est la nature humaine du Christ, mais rachat d'où résulte la destruction de l'empire du diable, telle est la rédemption pour Augustin. »

Et de même que le voyageur, une fois parvenu sur les sommets, domine aisément les humbles sentiers de la plaine.

(1) Voir *Hebr.*, II, 14 ; *I Johan.*, III, 8.

notre critique de s'appuyer sur cette systématisation de la pensée augustinienne pour résumer à vol d'oiseau l'état de la théologie antérieure. « Cette conception, écrit-il (p. 75-76), qui nous paraît burlesque, n'a point été inventée par Augustin. Il l'a reçue d'Ambroise, peut-être de quelques autres docteurs latins, qui eux-mêmes la tenaient des Pères grecs. La voyant entourée de l'aurole de la tradition, il l'a enseignée... Il a pratiqué à son égard le *Depositum custodi* », sauf que, chez les Pères antérieurs, cette doctrine du rachat se compliquait d'un pacte formel entre Dieu et le démon où celui-ci fait « un marché de dupé ». La question serait, par conséquent, de savoir pourquoi Augustin, désireux de « conserver dans son intégrité le dépôt sacré », en a pourtant « laissé tomber une parcelle ». « En toute hypothèse », s'il « enseigne... que le Christ s'est offert en rançon au diable », c'est « conformément à la tradition de son époque » (p. 77).

De la sorte, cette vue d'ensemble sur la théologie rédemptrice aux siècles patristiques se trouve rejoindre exactement celle d'Auguste Sabatier, qui, dans la longue histoire de ce dogme, discernait avec la plus souveraine assurance une première période : « celle des Pères de l'Eglise, ... dominée par la notion mythologique d'une rançon payée par Dieu à Satan » (1). Bien longtemps auparavant, un bachelier de Strasbourg reflétait en termes analogues l'enseignement de ses maîtres. « Dans les premiers siècles, ... la plupart des Pères prétendaient que la justice suprême s'était trouvée dans la nécessité de traiter avec les puissances de l'enfer et de leur fournir un dédommagement pour la perte de leur pouvoir sur les hommes (2). »

Tel étant le verdict de la critique incroyante, on comprend sans peine qu'il ne lui serait pas indifférent de pouvoir l'établir sur le témoignage de saint Augustin. Souvent déjà cette tentative a été faite et les historiens catholiques n'ont pas failli au devoir de la réduire périodiquement à sa juste valeur (3). H. Gallerand se donne tout à la fois le luxe d'igno-

(1) AUG. SABATIER, *La doctrine de l'expiation et son évolution historique*, Paris, 1903, p. 90.

(2) G. L. WILD, *Exposé du dogme de la réconciliation d'après Anselme de Cantorbéry*, Strasbourg, 1839, p. 9.

(3) Voir E. PORTALIÉ, art. *Augustin*, dans *Dictionnaire de théologie*

rer ou dédaigner ces travaux et de reprendre en l'aggravant le système tendancieux qui les a provoqués. Ne fût-ce donc que pour interrompre une fois de plus la prescription, et au risque de quelques redites, il y a lieu de revoir à notre tour les pièces de ce procès, avec l'espoir de montrer qu'il ne suffit pas de tourner bruyamment le dos à la tradition catholique pour faire œuvre de science et que, dans son réquisitoire, le dernier en date des détracteurs de saint Augustin entasse plus d'inductions gratuites ou de rapprochements fallacieux qu'il n'apporte de faits propres à convaincre l'historien sans parti-pris (1).

Il ne saurait être question d'exposer à nouveau toute la théologie de la Rédemption d'après saint Augustin : il nous suffira de préciser le rôle qu'il accorde au démon dans le plan divin et de mesurer les répercussions que cette doctrine ne peut manquer d'avoir sur la manière de concevoir l'action du Rédempteur.

catholique, t. I, col. 2366-2374 ; C. VAN CROMBRUGGHE. *La doctrine christologique et sotériologique de saint Augustin et ses rapports avec le néo-platonisme*, dans *Revue d'histoire ecclésiastique*, t. V, 1904, p. 477-503 ; enfin notre ouvrage *Le dogme de la Rédemption. Essai d'étude historique*. Paris, 1905, p. 248-261, 403-408, 422.

(1) Chez les protestants, l'étude la plus substantielle et la plus objective reste toujours celle de J. GOTTSCHICK, *Augustins Anschauung von der Erlöserwirkungen Christi*, dans *Zeitschrift für Theologie und Kirche*, t. XI, 1901, p. 97-213. Voir F. KATTENBUSCH, dans *Theologische Literaturzeitung*, 1903, p. 199-205, qui la trouve décisive. — Elle a été passée au crible d'une minutieuse critique par O. SCHEEL. *Zu Augustins Anschauung von der Erlösung durch Christus*, dans *Theologische Studien und Kritiken*, t. LXXVII, 1904, p. 401-433 et 491-554, qui s'efforce de défendre contre elle les vues émises dans son ouvrage à peu près contemporain : *Die Anschauung Augustins über Christi Person und Werk*, Tübingue et Leipzig, 1901, non sans lui faire de sérieuses concessions et en proclamer la haute valeur. — C'est contre le volume d'O. Scheel qu'est dirigé l'important article cité plus haut de M. van Crombrugghe. Mais l'auteur écrivait trop tôt pour avoir connaissance du mémoire complémentaire qui en précise les conclusions, pas plus que l'historien allemand n'a pu tenir compte des fortes critiques de son contradicteur. — Dans ces diverses monographies, il est fait état de la thèse un peu ancienne de K. KUEHNER, *Augustins Anschauung von der Erlösungsbedeutung Christi*, Heidelberg, 1890, où il reste beaucoup à prendre encore aujourd'hui.

PREMIÈRE PARTIE

RÈGNE DU DÉMON SUR L'HUMANITÉ

Parmi les effets de la déchéance originelle, le concile de Trente en relève spécialement deux, entre lesquels il établit une sorte d'enchaînement. Adam dut encourir la mort, et, avec elle, la captivité qui en est la suite : ... *mortem quam illi comminatus fuerat Deus et cum morte captivitatem sub eius potestate qui mortis deinde habuit imperium, id est diaboli* (1). Ce qui lui permet de déclarer un peu plus loin, en une formule ramassée, que tous les hommes étaient désormais *sub potestate diaboli ac mortis* (2).

Aucune idée, en effet, n'est plus familière aux Pères des premiers siècles que celle de notre esclavage sous le joug du démon (3). Il n'est donc pas surprenant de la rencontrer pour ainsi dire à chaque pas sous la plume de saint Augustin. Mais déjà ce lieu-commun ne va pas chez lui sans d'utiles précisions, qui ont le double avantage de révéler un des aspects de son génie théologique et de préparer d'avance son exposition personnelle du plan divin.

I. — L'empire du démon.

De la domination de Satan sur nous l'évêque d'Hippone atteste tout d'abord, et à maintes reprises, la réalité. Son voca-

(1) Conc. Trid., sess. V, can. 1 ; DENZINGER-BANNWART, n. 788.

(2) *Ibid.*, sess. VI, c. 1, n. 793. Cette thèse appartient encore aujourd'hui à la théologie la plus classique. Voir A. TANQUEREY, *Synopsis theol. dogm.*, t. II, 20^e édit., 1926, p. 575 : « Tertius effectus [originalis peccati] est dominatio daemonis super genus humanum. »

(3) « Entre les diverses analogies qui peuvent aider à concevoir et à traduire la condition de l'homme avant la mission du Christ, l'état de servitude offre ceci de particulier qu'il porte l'empreinte indélébile d'une civilisation disparue. » A. d'ALÈS, dans *Etudes*, 20 avril 1913, p. 189.

bulaire n'offre, à cet égard, rien de remarquable que l'abondance des synonymes ou des périphrases qui lui servent à exprimer le même fait.

Pour lui, *universus mundus sub captivitate tenebatur* (1). Tout de même que les Hébreux étaient les prisonniers des Chaldéens, nous l'étions des puissances démoniaques : *Diabolus et angeli eius captivos nos duxerunt* (2). Aussi le démon est-il appelé couramment notre *captor* (3). Terme qui ne signifie pas seulement « geôlier », comme le traduit H. Gallerand (p. 41 et 42) : en plus de cette fonction exécutive qui est incontestable, il évoque le rôle actif qui revient à l'auteur de notre captivité.

En conséquence, toutes les expressions qui caractérisent la position du vainqueur par rapport à son captif lui sont applicables et tour à tour appliquées. Le démon exerce sur nous sa « puissance » et son « empire » ; il nous « tient », nous « domine », nous « possède ». Cette dernière figure est une de celles qui reviennent le plus souvent. Il n'y a rien d'excessif à dire, avec H. Gallerand (p. 40), en tenant compte du correctif très opportunément ajouté par l'auteur et sous réserve des explications ultérieures qu'appellent ces métaphores, que, pour l'évêque d'Hippone, « le diable s'était rendu maître, disons mieux, possesseur du genre humain ». Réciproquement, de notre côté, nous sommes devenus ses esclaves : *de mancipatu diaboli* (4) ; son bien : *universum genus humanum ... victor diabolus possidebat* (5), un peu à la façon de ces enfants qui héritent de leurs parents la servitude dans la maison du maître chez lequel ils sont nés : *incidimus enim in principem huius saeculi, qui seduxit Adam et servum fecit et coepit nos tamquam vernaculos possidere* (6).

(1) *Serm.*, XXVII, 3. — *P. L.*, t. XXXVIII ; col. 179.

(2) *Enarr. in Ps.* CXXXVI, 7. — *P. L.*, t. XXXVII ; col. 1765.

(3) *Ibid.* : « Captivatores nostri dixi qui sint. » Cf. *Serm.*, CXXX, 2, et CXXXIV, 6. — *P. L.*, t. XXXVIII ; col. 726 et 745.

(4) *In Ioan.*, tr. VIII, 4. — *P. L.*, t. XXXV ; col. 1452.

(5) *Serm.*, XXVII, 2. — *P. L.*, t. XXXVIII ; col. 179.

(6) *Serm.*, CXXX, 2 ; *ibid.*, col. 726. Notons pour mémoire une autre métaphore, plus rare et plus curieuse, mais qui ne semble pas avoir eu de suites dans l'esprit d'Augustin. « Datus est in cibum diabolo peccator », dit-il au *De agone christiano*, II, 2. — *P. L.*, t. XL ; col. 291.

Plus que de collectionner ces images, il est intéressant de connaître la réalité qu'elles traduisent. Or, pour saint Augustin, notre captivité est évidemment d'abord et surtout d'ordre moral. « Nous ne respirons plus, expose un des sermons déjà cités, dans cette atmosphère de liberté [qui devrait être la nôtre]. Car nous ne jouissons pas de cette pure vérité et de cette sagesse qui, demeurant en elle-même, renouvelle toutes choses (*Sap.*, VII, 27). Nous sommes tentés par la délectation des biens temporels et nous avons tous les jours à lutter contre les attraites du plaisir défendu. A peine avons-nous un peu de répit, même dans la paix. Nous sentons bien que nous sommes des captifs (1). » D'un mot, c'est là concupiscence qui paralyse les énergies natives de notre libre arbitre et en fausse la direction. On sait combien elle tient de place dans la psychologie aussi bien que dans la théologie de saint Augustin.

Est-il besoin de dire à quel point les mauvais instincts de l'homme déchu trouvaient un allié dans le culte des idoles ? C'est pourquoi, à propos de *Ps.* XCV, 5 : « *Omnes dii gentium daemonia* », saint Augustin note expressément : *Ecce sub quorum captivitate latebat domus* (2).

De plus, notre captivité a aussi un aspect physique, qui est tout à la fois la suite et le signe du précédent. Car le péché originel est la cause de notre mort, et la mort, d'après *Hebr.*, II, 14, nous met sous « l'empire » tout particulier du démon. Voilà pourquoi celui-ci reçoit chez saint Augustin le titre de *praepositus mortis*.

Et il n'y a même pas lieu d'imaginer sur ce point la moindre restriction, comme le fait une fois notre critique quand il écrit (p. 43) : « Il se réjouissait de la mort comme s'il eût été le préposé de la mort. » Traduction en apparence littérale du texte : *Gaudebat ad mortem quasi praepositus mortis* (3), mais, en réalité, traduction fautive. Car, ici comme bien souvent ailleurs, la conjonction *quasi* ne répond pas à la nuance dubitative de l'étymologie, mais à une attribution ferme et doit se

(1) *Enarr. in Ps.*, CXXXVI, 7. — *P. L.*, t. XXXVII ; col. 1765.

(2) *Serm.*, XXVII, 2. — *P. L.*, t. XXXVIII ; col. 179. Cf. *In Ioan.*, tr. LII, 6. — *P. L.*, t. XXXV ; col. 1771.

(3) *Serm.*, CCLXIII, 1. — *P. L.*, t. XXXVIII ; col. 1210.

traduire par : « *en tant que* ». La preuve en est que maintes fois le démon est qualifié sans hésitation ni réserve de *praepositus mortis* (1). Et s'il exerce cette fonction, c'est que de cette mort il fut historiquement « l'auteur » (2). Il suffit de se rappeler quelle importance, comme exégète et comme philosophe, saint Augustin attachait au don de l'immortalité pour comprendre combien grave était, à ses yeux, cette forme de notre sujétion.

Si telle est la nature précise de l'empire que saint Augustin accorde au démon sur nous, on voit combien sont inadéquates les lourdes formules dans lesquelles on affecte parfois de synthétiser sa doctrine. « En somme, écrit H. Gallerand (p. 40), le diable était... *propriétaire* des descendants d'Adam. » Dans son résumé final (p. 73), l'auteur tient encore à laisser son lecteur sous la même impression : « L'empire du diable sur le genre humain consistait dans un *droit de propriété* que le diable possédait sur les enfants d'Adam (3). » Et l'on aperçoit

(1) Voir *De libero arbitrio*, III, x, 29. — *P. L.*, t. XXXII, col. 1286 ; *Enarr. in Ps. CXLII*, 8. — *P. L.*, t. XXXVII, col. 1850 ; *De natura et gratia*, XXIV, 26. — *P. L.*, t. XLIV, col. 260. Tous ces textes sont, du reste, cités dans H. GALLERAND, p. 39-40, 58, 61.

(2) *De Trin.*, XIII, xviii, 23. — *P. L.*, t. XLII, col. 1032. Cf. *ibid.*, IV, x, 13 et XII, 15, col. 896 et 898, où le démon est appelé *mediator mortis, persuasor peccati et precipitator in mortem*.

A propos de cette captivité des pécheurs sous le joug du démon et de la mort, on a parlé des « conceptions mythologiques d'Augustin ». K. KUEHNER, *op. cit.*, p. 14. L'auteur se fût épargné l'odieux de ce gros mot s'il eût davantage pris garde à tout ce que ces figures recouvrent de réalités morales. On n'oubliera pas, au demeurant, que la *potestas Satanæ* sur les infidèles est une expression autorisée par *Act.*, XXVI, 18 et *Col.*, I, 13, textes que saint Augustin aime citer comme sources, et que, dans *Hebr.*, II, 14, le démon est dit posséder *mortis imperium*. — Il est aussi question de « surnaturel mythologique » dans O. SCHEEL, *loc. cit.*, p. 426. Formule qui a du moins l'avantage de trahir les partis-pris de l'auteur.

(3) Ce procédé massif de simplification à fins polémiques est, du reste, fort ancien. Voir Chr. BAUR, *Die christliche Lehre von der Versöhnung*, Tubingue, 1838, p. 68, chez qui l'empire du démon sur nous est pareillement décrit comme un « plein droit de propriété » (*volle Eigentumsrecht*). Expression qui se retrouve littéralement, toujours à propos de saint Augustin, chez Th. MOOSHERR, *Die Versöhnungslehre des Anselms von Canterbury*, dans *Jahrbücher für protestantische Theologie*, t. XVI, 1890, p. 169.

le subtil artifice de ces expressions, matériellement exactes peut-être, mais qui font dévier vers les contours abrupts de l'image l'attention que devrait seul retenir le fond des choses, en insinuant par surcroît que Dieu s'est dessaisi des humains au profit de Satan. Procédé sommaire de grossissement qui aboutit à une double déformation, soit de l'idée même d'Augustin sur la puissance du démon, soit des conséquences qu'elle entraîne pour nous.

Car les multiples affirmations de notre captivité spirituelle ne doivent pas donner le change sur sa véritable origine. Ici encore, par son style aux couleurs volontairement forcées sinon par sa pensée même, H. Gallerand laisse entendre que toute l'initiative des maux que nous avons à subir revient au démon. Du moment qu'il est devenu notre « propriétaire », ne doit-il pas avoir sur nous le *ius utendi et abutendi* ?

« Le diable, dit-il (p. 39-40), dominait le genre humain... Cet empire avait pour programme la mise à mort des sujets. Préposé de la mort, le diable faisait mourir tous les hommes. Telle était la forme sous laquelle se manifestait sa maîtrise, tel était le régime auquel il soumettait la race humaine... Il pouvait... les traiter comme il voulait ; il pouvait... les mettre à mort. » Et plus nettement encore dans sa conclusion (p. 73), après avoir posé en fait que le démon possède sur nous « un droit de propriété », l'auteur d'en paraphraser en ces termes l'application : « droit que cet être pervers exerçait en condamnant à la mort temporelle tous les hommes — destinés dans le plan primitif de Dieu à l'immortalité — et en s'emparant ensuite de leurs âmes pour les rendre éternellement malheureuses. » Ne dirait-on pas, à lire ces lignes, que toutes nos misères et la mort qui les résume sont dues à une décision despotique du tyran entre les mains duquel nous étions désormais tombés ?

Il est possible, en effet, qu'une fois ou l'autre, dans ces textes, le démon soit tout d'abord mis en avant. Mais comment se persuader qu'Augustin puisse perdre de vue la menace divine consignée dans *Gen.*, II, 17, et la sentence qui suit la faute (*ibid.*, III, 19) ? Ce n'est donc pas l'arbitraire tyrannique de Satan, mais Dieu lui-même qui condamne les hommes à la

mort, et le démon n'est, à cet égard, que l'exécuteur des hautes œuvres de sa justice.

La seule expression *praepositus mortis* suffirait à le prouver. Cette tournure passive ne laisse-t-elle pas entendre, dès là que le démon est le « préposé de la mort », qu'il y fut « préposé » par quelqu'un ? *Praeposito mortis*, dit ailleurs clairement saint Augustin, *usque ad mortalitatem carnis addictus est*. Et il avait déclaré quelques lignes plus haut que, dans ce fait aussi bien qu'antérieurement dans la déchéance du démon lui-même, s'exerce la *iustitia Domini punientis* (1). En termes d'une précision toute juridique, il écrit encore de notre mort qu'elle est une « peine » (*poena peccati*) et donc le résultat d'une sentence : *Crede per divinae sententiae iustitiam ex maledictione venisse* (2).

A cet égard, le démon n'a que l'office du bourreau, *supplicii exactor* (3). Chaque fois qu'il est question de son empire, on retrouve l'intermédiaire du péché, qui en est l'unique fondement. *Universum genus humanum natum cum obligatione peccati victor diabolus possidebat* (4).

Car, avec la faute des premiers parents, nous en héritons aussi la peine : *In potestatem diaboli traditum est genus humanum, peccato primi hominis in omnes... transeunte et parentum primorum debito universos posteros obligante* (5). D'où

(1) *De libero arbitrio*, III, x, 29. — *P. L.*, t. XXXII ; col. 1285-1286.

(2) *Contra Faustum*, XIV, 7. — *P. L.*, t. XLII ; col. 298. Cf. *De Trinitate*, IV, XII, 15 ; *ibid.*, col. 898 : « *Deus mortem non fecit [Sap., I, 13], quia causa mortis ipse non fuit ; sed tamen per eius retributionem iustissimam mors irrogata est peccatori.* » Voir de même *Enchiridion*, 25-26. — *P. L.*, t. XL ; col. 244-245.

(3) *Enarr. in Ps. CXLII*, 8. — *P. L.*, t. XXXVII ; col. 1850.

(4) *Serm.*, XXVII, 2. — *P. L.*, t. XXXVIII ; col. 179. Cf. *Enchiridion*, 49. — *P. L.*, t. XL ; col. 256 : « ... quos peccati merito detinebat ». Voir de même *Contra Iulianum*, VI, xx, 65. — *P. L.*, t. XLIV ; col. 863 : « *Peccati merito humana natura subdita est hosti.* » Dans ce passage, Augustin ne fait que reprendre et commenter, à l'encontre de Julien, un texte du *De nuptiis et concupiscentia*, I, xxiii, 26. — *P. L.*, t. XLIV ; col. 428-429 : « *Propter damnabile vitium... natura humana damnatur. Et propter quod damnatur, propter hoc et damnabili diabolo subiugatur.* »

(5) *De Trin.*, XIII, XII, 16. — *P. L.*, t. XLII ; col. 1026. Cf. *ibid.*, 21, col. 1030 : « *Peccata nostra diabolus tenebat et per ea nos merito figebat in morte.* »

ces belles antithèses : *Ergo mortui omnes sub peccato, servi mortui, serviendo mortui, moriendo servi* (1). Si le démon nous tient prisonniers jusqu'à la mort inclusivement, c'est qu'il a contre nous un titre : *cautionem contra nos tenebat* (2). Et cette « créance » n'est ni ne saurait être une autre que celle de nos péchés : *Non enim tenebat nos nisi vinculis peccatorum nostrorum* (3).

Il n'était pas inutile d'insister sur ce point, puisque, tout autant que les pélagiens du ^ve siècle, certaine critique moderne a pu l'oublier ou tout au moins semblé l'obscurcir (4). Augustin s'en est trop clairement expliqué contre les adversaires qu'il a rencontrés de son temps pour qu'on puisse encore le suspecter de manichéisme.

Au seul point de vue qui nous intéresse présentement, il est d'une souveraine importance de remarquer le rang tout relatif et subordonné que l'évêque d'Hippone accorde au démon. Cette doctrine nous éclaire, en effet, sur la relation logique et, si l'on peut dire, la proportion relative des conséquences funestes qu'entraîne la défaillance originelle. La première et la plus grave est l'état de péché qu'elle fait peser sur le genre humain ou, en d'autres termes, l'inimitié divine qui atteint tout homme dès sa naissance. De cette inimitié l'assujettissement au démon et la mort qui en est la principale forme dérivent à titre de corollaires. On ne manquera pas de s'en souvenir quand il s'agira de comprendre le remède que la Providence rédemptrice voulut apporter à ce mal.

(1) *Serm.*, CXXXIV, 3. — *P. L.*, t. XXXVIII ; col. 744.

(2) *Enarr. in Ps. LXXXVIII*, 11. — *P. L.*, t. XXXVII ; col. 1127. Augustin ne manque pas d'identifier cette *cautio* avec le *chirographum* dont parle saint Paul (*Col.*, II, 14). Cf. *Contra Iulianum*, VI, xix, 62. — *P. L.*, t. XLIV ; col. 861 : « Reatus tanquam in chirographo scriptus, in notitia spiritualium potestatum per quas poena exigitur peccatorum. »

(3) *Serm.*, CXXX, 2. — *P. L.*, t. XXXVIII ; col. 726. Cf. *De peccatorum meritis*, II, xxxi, 51. — *P. L.*, t. XLIV ; col. 181 : « Neque enim ob aliud potestatem habere mortis verissime diceretur. »

(4) Le même problème a été soulevé au sujet de Tertullien et comporte la même solution. Voir notre exposé critique dans *Revue des sciences religieuses*, t. VI, 1926, p. 200-205.

II. — Le « droit » du démon.

Ces affirmations élémentaires n'épuisent pourtant pas la curiosité théologique de saint Augustin. En même temps qu'il enseigne le fait et l'origine de l'empire concédé au démon sur nous, il se préoccupe d'en déterminer le caractère. Or, sans nul doute possible, cette domination lui paraît être l'application d'une loi providentielle, qu'il s'attache tout à la fois à justifier et à préciser. Sa pensée ressort de deux passages complémentaires, qui ont été depuis longtemps regardés par les historiens comme la clé de tant d'autres moins explicites et retiennent encore de ce chef l'attention d'H. Gallerand (1).

Le premier est fourni par le traité *De libero arbitrio*. Saint Augustin y analyse la différence qui existe, au point de vue de la responsabilité, entre le péché de l'homme et le péché du démon, celui-ci étant spontané, celui-là provoqué par la séduction du tentateur. Tous les deux cependant ont ceci de commun qu'ils sont volontaires et c'est pourquoi l'un et l'autre sont frappés de justes sanctions : *servata est ergo in utroque peccato iustitia Domini punientis*. Sur quoi l'évêque d'Hippone d'étudier la forme spéciale prise par cette « justice » dans le cas de l'humanité pécheresse.

Nam et illud appensum est *aequitatis examine* ut nec ipsius diaboli potestati negaretur homo, quem sibi male suadendo subiecerat. *Iniquum enim erat ut ei quem ceperat non dominaretur. Nec fieri ullo modo potest ut Dei summi et veri perfecta iustitia, quae usquequaque pertenditur, deserat etiam ordinandas ruinas peccantium* (2).

Tout le développement dont ce texte fait partie tend à défendre la Providence divine en regard de l'anomalie constituée par les maux de ce monde, *miseria animarum*. Et saint Augustin d'expliquer que ce désordre physique est la suite et la punition de désordre moral, *ut peccati dedecus emendet poena peccati*, que donc, à ce titre, il contribue à rétablir dans sa perfection l'*ordo atque administratio universitatis* (3).

(1) H. GALLERAND, *loc. cit.*, p. 38-41 et 46-53.

(2) *De libero arbitrio*, III, x, 29. — P. L., t. XXXII ; col. 1285-1286.

(3) *Ibid.*, III, ix, 26 ; col. 1284.

Où il ne sera pas inutile d'observer encore une fois que toute cette doctrine a Dieu pour centre et pour sujet. Car c'est lui, de toute évidence, qui est l'auteur et le gardien responsable de l'« ordre » dans l'univers ; c'est lui qui serait atteint par le scandale d'un monde où cet ordre semble ne pas régner ; c'est lui qui, après l'avoir institué, bénéficie de l'ordre nouveau qui se manifeste à la raison, lorsqu'il appert que cet apparent désordre est, en réalité, une sanction parfaitement juste, donc une nouvelle manière d'affirmer l'ordre à l'encontre et aux dépens de ceux qui l'ont volontairement violé. Et l'on voit assez que la « justice » n'est ici qu'une autre manière de désigner un plan supérieur de sagesse.

Pour l'homme, la sanction essentielle de son péché consiste en ce qu'il est soumis à la mort : *Admonemur advertere mortalitatem carnis huius et primum hominem ornasse ut peccato poena congrueret*. Et cette peine est tout ce qu'il y a de plus rationnel : *Non autem sicut iustus... ita iniquus potest, dum iniquus est, ad immortalitatem pervenire sanctorum* (1). D'où ressort, bien que l'auteur ne l'exprime pas expressément, la conclusion théologique vers laquelle tend toute sa pensée : c'est que la mort, loin d'être une offense à la rectitude du gouvernement divin, en est, au contraire, l'affirmation.

Cependant cette mort entraîne une conséquence, que saint Augustin ne se préoccupe pas de prouver, mais qu'il accepte comme allant de soi : savoir notre assujettissement au démon. Nouvelle et plus grave forme du mal, pour laquelle doit aussi valoir le principe fondamental de sa théodicée. A cet égard encore, non seulement la Providence est sauve, mais elle apparaît en une plus vive lumière, dès là que ce fait peut, lui aussi, se ramener à une application de la « justice ».

Il semble pourtant que ce cas ne soit pas sans offrir de particulières difficultés. On le devine à travers les formules d'insistance dont l'évêque d'Hippone croit devoir souligner à plusieurs reprises la fermeté de sa position. *Nam ET ILLUD appensum est aequitatis examine ut NEC IPSIUS DIABOLI potestati negaretur homo*. Faudra-t-il donc dire que l'ordre divin est sauvegardé quand intervient le démon, quand le péché a pour résultat de

(1) *Ibid.*, III, ix, 28 ; col. 1285.

soumettre les hommes à son empire? A cette objection, que l'on entrevoit entre les lignes, Augustin oppose une réponse d'autant plus résolument affirmative. Même alors (ET ILLUD), il y a *aequitas examen*; car l'« équité » demandait que l'homme connût le joug de son vainqueur, ce vainqueur fût-il le démon: *ut NEC IPSIUS DIABOLI potestati negaretur homo*.

Remis dans son contexte, ce texte nous éclaire suffisamment sur le caractère de la « justice » que veut proclamer saint Augustin. La *iustitia* et l'*aequitas* qui se succèdent en deux phrases consécutives sont de même nature, à cela près que la seconde semble plutôt désigner un genre dont la première serait l'espèce. De toutes façons, il ne s'agit pas d'une justice relative, où serait intéressé quelque ayant-droit, mais de la justice absolue dont Dieu est la source et la règle, c'est-à-dire, en somme, de cette souveraine sagesse dont il ne saurait jamais se départir en ses voies et que notre réflexion doit savoir y retrouver. On voit, dès lors, combien inadéquate et facilement équivoque est la traduction donnée de cette phrase par H. Gallerand: « Dieu décida, *par esprit d'équité*, de ne pas refuser au diable la domination de l'homme » (p. 38).

Toujours est-il que, pour Augustin, dans le châtement de l'humanité, la « justice » de Dieu se manifeste, par une sorte de surabondance, jusque dans sa conduite à l'égard du démon. Et ceci encore a sa raison d'être, que l'évêque d'Hippone esquisse tout aussitôt.

C'est que le démon avait soumis l'homme à son empire en le faisant choir dans le péché. Dès lors, il lui appartenait normalement de le garder sous sa domination. Où l'on peut supposer que saint Augustin pense aux textes scripturaires bien connus d'après lesquels le pécheur est esclave de son péché, donc logiquement de celui qui en est l'instigateur (1). Mais ce qui le préoccupe pour le moment, c'est seulement de rattacher ce fait à une notion plausible de la Providence. Voilà pourquoi il écrit que le contraire eût été « injuste »: *INIQUUM enim erat ut ei quem ceperat [diabolus] non dominaretur*. Ce qui est évidemment de tous points inadmissible: *Nec fieri ullo modo potest...*

(1) JEAN, VIII, 34; Rom., VI, 16; II PETR., II, 19.

Malgré les apparences, il n'est pas douteux que l'on ferait fausse route en se hâtant de conclure que, dans ce texte, saint Augustin suppose au démon un droit dont Dieu devrait tenir compte sous peine d'injustice. Car *iniquum* énonce manifestement la contradictoire de *l'aequitatis examen* qui le précède et le commande : d'où l'obligation de laisser les deux concepts sur le même plan. S'il pouvait y avoir le moindre doute à cet égard, la suite du texte suffirait à le dissiper. Car *l'iniquum* que saint Augustin interdit à Dieu s'éclaire immédiatement par la *perfecta iustitia* qu'il lui impose, et celle-ci n'est autre que la loi d'« ordre », c'est-à-dire de sagesse, qui doit présider à la sanction même du pécheur : *Nec fieri ullo modo potest ut Dei... perfecta iustitia... deserat etiam ordinandas ruinas peccantium* (1).

Il ne s'agit donc pas en tout ceci d'un droit quelconque du démon que Dieu aurait à respecter, mais, si l'on peut dire, du respect que Dieu se doit à lui-même en raison de ses propres attributs — ou plutôt de l'obligation où nous sommes de n'en sacrifier aucun et par-dessus tout cette haute raison qui est l'essence de son être — même lorsque le démon est en cause. Celui-ci ne joue donc pas, dans le plan providentiel, le rôle de l'adversaire qui limite la toute-puissance, mais seulement du sujet à l'occasion duquel la toute-sagesse apparaît dans tout son éclat. Et l'on répondrait sans doute assez bien à la pensée augustiniennne en disant que, parmi toutes les manières possibles de punir l'homme prévaricateur, il n'y en avait pas de plus rationnelle que de le laisser à la merci de celui qui fut l'artisan de sa prévarication, parce que c'était le meilleur moyen d'affirmer cet ordre des causes secondes que Dieu lui-même voulut établir.

Sous le bénéfice de cette observation fondamentale, on peut suivre aisément notre docteur quand il parle, dans la suite, du « droit » que le démon avait sur nous.

...Femina decepta et deiecto per feminam viro, omnem prolem primi hominis tamquam peccatricem legibus mortis,

(1) C'est bien ainsi, malgré ses préjugés de polémiste, que Julien d'Éclane a compris l'évêque d'Hippone : « Res quae decenter ordinata est... quoniam institutus a Deo per hoc ordo servatur. » Rapporté dans *Atg., Contra Iulian., VI, xx, 65.* — *P., L., t. XLIV ; col. 863.*

malitiosa quidem nocendi cupiditate, sed tamen iure æquissimo vindicabat.

Outre le fondement lointain du premier péché, le pouvoir du démon repose sur le fondement prochain de la concupiscence qui est son œuvre.

...Ut quidquid inde nasceretur, tamquam suae arboris fructus, prava quidem habendi cupiditate, sed tamen non iniquo possidendi iure retineret (1).

Comme toujours, il s'agit ici de la mort, qui donne au démon une sorte de propriété sur nous. Tel est le fait déjà connu ; mais — et c'est ici un trait nouveau — cette possession doit être considérée comme légitime. Saint Augustin ne craint même pas de l'appeler un « droit », non seulement en ce sens négatif qu'elle n'a rien d'injuste (*non iniquo iure*), mais qu'elle est éminemment conforme à la justice (*iure æquissimo*). L'origine et la nature n'en sont pas autrement expliquées ici. Mais l'évêque d'Hippone exclut formellement l'idée d'un droit personnel fondé sur les dispositions subjectives du démon, qui restent mauvaises, et il ne saurait être question d'un droit natif. Il reste donc que ce soit une concession de Dieu, qui a voulu réaliser le châtement des pécheurs conformément aux plans de son éternelle sagesse. Et par là nous rejoignons les formules plus simples où le démon apparaît comme le « préposé de la mort », l'« exécuteur du supplice », avec cette précision que ce mandat divin répond à une idée de « justice » et confère un titre juridique à celui qui en est investi (2).

(1) *De libero arbitrio*, III, x, 31 ; col. 1286. Cf. *De nuptiis et concupiscentia*, I, xxiii, 26. — *P. L.*, t. XLIV ; col. 428 : « Quidquid per illud [vulnus] nascitur cogit esse sub diabolo tamquam de suo frutice iure decerpit. »

(2) Voir également *De natura et gratia*, XXIV, 26. — *P. L.*, t. XLIV, col. 260, où il est question du péché *unde praepositus mortis iure suo ageret*. L'ouvrage est de 415 et l'on remarquera peut-être que le « droit » de Satan y est simplement affirmé sans autre qualification.

Mais il ne faut pas oublier qu'en lui-même le pouvoir du démon est comme un bien mal acquis, donc intrinsèquement injuste au regard de Dieu. Le *De libero arbitrio* (*loc. cit.*, 29, col. 1285) rappelle qu'il repose sur le dol et la séduction : *per invidiam dolumque male suadendo*. Ailleurs

Saint Augustin est revenu de nouveau sur cette question au traité *De Trinitate*. On y retrouve la substance de la même doctrine, mais avec des retouches qui ne manquent pas d'intérêt.

Un premier exposé (1), tout accidentel d'ailleurs, se tient à peu près dans la ligne du *De libero arbitrio*. Il y est question du sacrifice de Jésus qui efface nos fautes, et Augustin de rappeler à ce propos le pouvoir qu'elles donnaient aux puissances de l'enfer sur nous.*

Quidquid culparum erat, unde nos principatus et potestates ad luenda supplicia IURE detinebant purgavit...

Où l'on voit que le « droit » du démon repose sur le péché et signifie la mission qui lui incombe de le punir. Dans le même sens, quelques lignes plus bas, il est dit que nous sommes délivrés par notre Rédempteur *a captivitate propter peccatum iusta*. Aussi bien que le supplice éternel, la mort qui en est l'entrée relève du même principe et l'on assiste à ce curieux spectacle, souligné en une énergique antithèse, de l'être injuste par excellence qui instrumente contre nous en vertu de la justice : ... *ab iniquo velut aequo iure adversum nos agente ipse occisus*.

Est-ce le fait de ce rapprochement paradoxal qui inquiète notre docteur ? On ne saurait le dire. Toujours est-il que le « juste droit » du démon s'accompagne d'un léger correctif : *VELUT aequo iure*. Cette nuance mérite d'autant moins de passer inaperçue que l'évêque d'Hippone l'avait déjà marquée une autre fois dans l'intervalle.

Diabolus hominem... per consensionem seductum TAMQUAM IURE INTEGRO possidebat.

Il est difficile d'échapper à l'impression que ces formules restrictives, qui apparaissent ici pour la première fois, révèlent une évolution tout au moins dans le langage et peut-être dans la pensée de saint Augustin.

Augustin le nomme proprement un vol. « Non furtum feci, sed furtum recepi », fait-il dire au Sauveur. *Enarr. in Ps. LXVIII*, Serm. I, 9. — *P. L.*, t. XXXVI ; col. 849.

(1) *De Trinitate*, IV, XIII, 17. — *P. L.*, t. XLII ; col. 899-900.

Cette réserve s'accuse dans la suite du même traité, lorsque l'auteur en arrive à s'expliquer *ex professo* sur le titre qu'il reconnaît au démon.

Quadam iustitia Dei in potestatem diaboli traditum est genus humanum.

C'est toujours de la mort qu'il s'agit, et celle-ci n'est que l'exécution de la sentence divine énoncée dans la Genèse. Mais, tandis que le *De libero arbitrio* reconnaissait en cette sanction la *iustitia Domini punientis* et, plus nettement encore, cette *Dei summi et veri perfecta iustitia quae usquequaque per-tenditur*, Augustin ne parle plus ici que d'« une certaine justice » : *QUADAM iustitia Dei*.

La suite fait comprendre la raison d'être et le sens de cette restriction.

Modus autem iste quo traditus est homo in diaboli potestatem non ita debet intelligi tamquam Deus hoc fecerit aut fieri iusserit, sed quod tantum permiserit, iuste tamen. Illo enim deserente peccantem, peccati auctor, illico invasit (1).

Saint Augustin n'entend pas nier la puissance du démon sur nous (*traditus est homo in diaboli potestatem*), ni contester que cette domination soit parfaitement juste (*iuste tamen*). Mais il tient à bien caractériser la « justice » d'où elle procède. Car elle s'exerce par la mort. Or la mort, comme il l'a exposé ailleurs, est aussi odieuse à Dieu que le péché et, pour juste qu'elle soit, porte en elle-même le caractère d'une malédiction (2). A ce titre, elle ne saurait être en Dieu l'objet d'un vouloir direct et voilà sans nul doute pourquoi l'empire du démon dont elle est le principal élément, au lieu d'être l'œuvre de Dieu ou le résultat de ses ordres, *non... tamquam Deus hoc fecerit aut fieri iusserit*, est seulement, au sens théologique du terme, le fait de sa volonté permissive : *sed quod tantum permiserit*.

(1) *De Trin.*, XIII, XII, 16 ; col. 1026.

(2) *Contra Faustum*, XIV, 6-7. — *P. L.*, t. XLII ; col. 297-298.

Dieu, en effet, continue l'évêque d'Hippone, abandonne le pécheur, après que celui-ci s'est retiré de lui par son péché, et l'auteur du péché l'envahit aussitôt. C'est en cela que consiste l'acte divin de « permission ».

« Témoin de cet abandon..., commente M. Gallerand (p. 52), le diable sauta immédiatement sur le genre humain et s'en empara. Il n'eut besoin que de la permission de Dieu... Ne concevons pas cette permission comme un acte distinct de l'abandon. Dieu permit au diable de s'emparer de l'homme par le fait même qu'il l'abandonna..., tout comme le berger qui laisse la brebis sans défense permet au loup de la prendre, tout comme le général qui, en temps de guerre, abandonne une ville permet à l'ennemi d'y entrer. Le loup et l'ennemi n'ont pas besoin d'autre permission que celle-là ; le diable, lui non plus, ne demande pas autre chose. » Et encore plus loin (p. 74) : « Dieu avait cessé d'habiter en lui [le pécheur] et s'était désintéressé de son sort. Voyant la place libre, le diable avait immédiatement sauté sur Adam et s'en était rendu maître. »

Pour ne rien dire du goût médiocre qui pousse l'auteur à gouailler en pareilles matières, la doctrine d'Augustin est loin de ce dualisme un peu simpliste. C'est la déformer grossièrement que de la ramener au jeu de bascule qui se produit entre deux rivaux se disputant une même proie. Il n'est pas besoin de rappeler que, pour lui comme pour toute la philosophie chrétienne, Dieu reste le maître souverain et que, s'il est dit abandonner le pécheur, c'est en ce sens qu'il ne le fait plus bénéficier de sa sauvegarde. Dès lors, son séducteur a licence de s'en emparer et de l'astreindre à son joug. Mais il y a cette différence capitale avec les analogies proposées par H. Gallerand que le démon tient de Dieu sa puissance malfaisante ainsi que l'autorisation d'en user. Au lieu d'être une sorte de concurrent prompt à saisir la bonne aubaine, il est un instrument que la Providence emploie au châtement du coupable. Si Dieu se doit d'abandonner le pécheur qui l'abandonne, il se désintéresse si peu de son sort que c'est lui qui, pour l'en punir, le livre à l'empire de son vainqueur (1).

(1) On rapprochera ces lignes de *Serm.*, XXVI, 2. — *P. L.*, t. XXXVIII ; col. 172 : « Cadens [homo] a manu figuli fractus est. Regebat enim eum

Le but de saint Augustin n'est pas d'expliquer cette « permission » divine, qui s'entend de soi ; mais il tient à noter que, tout afflictive qu'elle soit, elle ne laisse pas d'être conforme à la justice (*iuste tamen*). Sur la signification de ce terme déjà rencontré nous sommes cette fois en plein accord avec H. Gallerand. « Lisons, dit-il (p. 52-53), que l'abandon de l'homme fut juste. Juste parce qu'il fut motivé, non par l'oubli ou l'impuissance, mais par l'incompatibilité qui existe entre le péché et la sainteté divine. Dieu prévint la conséquence de son abandon ; il la prévint et ne voulut rien faire pour l'empêcher. »

Il faudrait même ajouter qu'il y eut de sa part acte positif, soit pour s'éloigner de l'humanité pécheresse, soit pour laisser se déchaîner sur elle les sévices vengeurs du démon. *Commissio peccatorum per iram Dei iustam hominem subdidit diabolo*, conclut saint Augustin. Acte dûment justifié d'ailleurs par la défaillance coupable qui en est la seule cause. Mais, de toutes façons, cette « justice » n'est, ici encore, qu'une variante pour désigner la sagesse de Dieu qui est l'auteur de ce plan.

On ne voit plus, il est vrai, intervenir formellement le « droit » du démon que nous lisons ailleurs. Mais n'est-il pas impliqué dans l'idée de juste permission divine dont il est nécessairement le corrélatif ? Saint Augustin est si peu en disposition de l'oublier ou de le mettre en doute qu'on peut lire chez lui, quelques lignes plus loin, ces termes moins expressifs peut-être mais d'inspiration manifestement analogue : *Eos diabolus merito tenebat quos peccati reos condicione mortis obstrinxit* (1).

ipse qui fecerat. Voluit deserere a quo factus erat. Permisit Deus, tamquam dicens : Deserat me et inveniat se, et miseria sua probat quia nihil potest sine me. »

(1) *De Trin.*, XIII, xv, 19. — *P. L.*, t. XLII ; col. 1029. Cf. *ibid.*, 21 ; col. 1030 : « Peccata nostra diabolus tenebat et per illa nos merito figebat in morte. »

Il est étonnant qu'un historien aussi consciencieux que J. Gottschick ait pu se tromper sur ce point de fait. A deux reprises (*loc. cit.*, p. 120 et 197), il affirme qu'une fois seulement Augustin qualifierait de « droit » la puissance du démon sur nous, et il ne manque pas d'observer que c'est dans le *De libero arbitrio*, c'est-à-dire un de ses ouvrages les plus anciens.

A aucun moment donc l'évêque d'Hippone ne renonce à l'idée que le démon exerce un pouvoir effectif sur l'humanité pécheresse et que ce pouvoir qu'il tient de Dieu constitue à son profit un titre juridique, à propos duquel on peut parler, de « justice ». Seulement, alors que, pour le caractériser, le *De libero arbitrio* emploie sans hésiter les termes de « droit » et de « droit juste », le *De Trinitate* le ramène à « une sorte de droit » (1). En même temps, la « justice » vindicative de Dieu qui en est la source devient « une certaine justice » et se précise comme un acte de « permission » divine.

Ces variations du vocabulaire augustinien n'ont peut-être pas suffisamment frappé jusqu'ici les commentateurs. H. Gallerland en particulier, qui ne peut pas ne pas citer les textes, n'a pas l'air de prêter la moindre attention aux différences qui les distinguent. N'indiqueraient-elles pas chez Augustin un besoin de précision dont on devrait bien lui tenir compte avant de résumer son système en formules aux contours massifs ? Si l'on regarde à la chronologie de ses œuvres, il semble même qu'on puisse faire un pas de plus. En effet, le *De libero arbitrio* appartient au commencement de sa carrière (vers 393), tandis que le *De Trinitate* est le fruit de son âge mûr (autour de 415). Sur des sujets plus graves, on admettrait sans peine que les formules plus circonspectes de celui-ci reprennent et corrigent le langage moins mesuré de celui-là. Pourquoi ce

Mais il y a plus curieux encore. O. Scheel, désireux de contredire J. Gottschick sur ce point (*loc. cit.*, p. 423), avoue avoir rencontré l'idée formelle d'un rapport juridique ailleurs que dans ce traité de jeunesse par lui mentionné au cours de son livre (p. 128-129). Et il renvoie à la p. 298 du même ouvrage, où se trouve cité ce texte : *Iure acquissimo vindicabat diabolus omnem prolem primi hominis*. Malheureusement, ayant omis de marquer sa référence, il ne sait plus à quel écrit d'Augustin le rapporter. On aura reconnu sans peine, bien que la construction en soit un peu modifiée, le texte cité plus haut : *Omnem prolem primi hominis... iure acquissimo vindicabat*, et qui appartient précisément au même passage du même traité *De libero arbitrio*. Ni l'un ni l'autre de nos auteurs n'ont connaissance des textes analogues contenus dans le *De natura et gratia* ou le *De Trinitate*.

(1) Plus tard, saint Grégoire le Grand devait éprouver, au moins une fois, le besoin d'introduire une semblable réserve. Voir *Moral.*, XVII, xxx, 46. — *P. L.*, t. LXXVI ; col. 32 : « Diabolus... sub captivitate sua quasi iuste tenuit hominem. » On a vu qu'il avait été précédé dans cette voie par saint Augustin.

point serait-il le seul sur lequel l'auteur des *Rétractations* n'aurait pu s'amender ?

Sans insister sur ce détail, il est clair, en bonne méthode, que les nuances des textes plus étudiés donnent la note exacte des exposés plus imprécis. D'où il suit que les termes de « droit » et de « justice », appliqués au démon par Augustin, n'ont pas le sens absolu que leur prêtent à l'envi des exégètes trop tendancieux pour être objectifs. Ils répondent assurément à quelque aspect de la réalité : sans quoi l'auteur n'aurait pas la pensée de s'en servir. Mais ils sont loin d'avoir la rigidité qu'on leur inflige en les identifiant sans plus à nos concepts actuels.

« Que l'évêque d'Hippone, remarquait avec raison M. van Crombrughe, reconnaisse au prince de la mort un droit réel sur l'humanité, c'est fort discutable. Tout porte à croire qu'il parle de droit uniquement pour signifier que la servitude du genre humain ne constitue pas une injustice à l'égard de celui-ci (1). » Et plus encore, ajouterions-nous volontiers, pour marquer aussi que cet assujettissement n'est pas un affront à la Providence, mais, au contraire, une suite et une preuve de la sagesse inhérente à son gouvernement. Comme il arrive souvent chez les Pères, les catégories juridiques ne servent à saint Augustin que pour exprimer les convenances d'ordre rationnel que notre esprit veut et sait découvrir dans les mystères de la foi.

Il doit donc rester acquis à l'histoire impartiale que, pour Augustin, à parler proprement, « le démon n'avait *aucun droit* sur nous : ce qu'on appelle ainsi n'est qu'une *permission de Dieu* de châtier les pécheurs ; il était [le] bourreau, non le maître » (2). Aucun fait nouveau n'est venu jusqu'à cette heure infirmer ce jugement du P. Portalié. Et il est à peine

(1) C. VAN CROMBRUGHE, *loc. cit.*, p. 89. Dans O. SCHEEL, *loc. cit.*, p. 423, peu porté cependant à l'apologétique, il n'est plus fait état que d'un *certain droit relatif* du démon ». Et ce « droit », même ainsi mitigé, cesse, à vrai dire, d'en être un quand on prend garde qu'il résulte d'une « permission » divine.

(2) E. PORTALIÉ, art. *Augustin*, col. 2371. C'est le cas de se rappeler comme on l'a remarqué plus haut (p. 44 n. 2) qu'au regard de Dieu le démon reste un injuste ravisseur.

besoin de dire combien ce résultat est de conséquence. Car c'est évidemment en fonction de l'état général où se trouve l'humanité, plus particulièrement de la position reconnue au démon à cet égard, que va maintenant se dérouler, aux yeux de saint Augustin, l'économie de la Rédemption.

(A suivre).

Jean RIVIÈRE.

LA

CONTROVERSE ENTRE ÉTIENNE GARDINER ET MARTIN BUCER

SUR LA DISCIPLINE ECCLÉSIASTIQUE

(1541-1548)

Il est assez rare, au cours du xvr^e siècle, qu'un Anglais, et surtout un Anglais non protestant, détourne ses regards des affaires proprement insulaires, et prenne part aux polémiques religieuses qui font rage sur le continent. Les exceptions présentent un intérêt particulier. Tel est le cas d'une controverse qui dura sept ans, — de 1541 à 1548, — et mit aux prises deux personnages de premier plan, Martin Bucer d'une part, et de l'autre le premier des conseillers de Henri VIII à cette époque, l'évêque de Winchester Etienne Gardiner. Il serait intéressant d'étudier au fond cette controverse, qui porte principalement sur le célibat ecclésiastique et quelques autres points de discipline, et sur le pouvoir des princes en telle matière. La riche personnalité de Gardiner nous y apparaît assez complexe. En face de Bucer, il défend âprement, en bon serviteur qu'il est, la toute-puissance de son roi en matière religieuse ; mais il défend avec plus d'ardeur encore tout ce qui reste dans l'église henricienne des pratiques et de la discipline traditionnelles. Par ailleurs il est en relations avec un groupe de catholiques continentaux, adversaires du protestantisme certes, mais de formation humaniste comme lui, et plutôt modérés de tendances. C'est du moins ce qui semble ressortir de l'étude bibliographique à laquelle nous devons ici nous borner. Cette simple mise au point, nécessaire du reste en elle-même, nous permettra de préciser la position de Gardiner dans les luttes religieuses qui précèdent le Concile de Trente.

On s'étonne qu'une controverse aussi importante, à laquelle

beaucoup de contemporains ont fait allusion, que mentionnent la plupart des grands recueils d'histoire ecclésiastique anglaise (1) n'ait fait l'objet, jusqu'à ces dernières années, d'aucune étude bibliographique sérieuse (2). Un récent ouvrage sur Gardiner, dû à un historien américain, le professeur J. A. Muller (3), réalise un notable progrès. Les bibliographes les plus anciens, c'est-à-dire Bale (4) et son imitateur Pits (5) désignent les mêmes ouvrages par des titres descriptifs variés, qui trahissent leurs sympathies ou leurs antipathies. De proche en proche, on en est venu à croire à un nombre de publications très supérieur à la réalité. Il fallait débrouiller toute cette confusion. M. Muller a eu le mérite de le faire : nous lui devons la première liste à peu près exacte des publications des deux adversaires. Cependant sa bibliographie présente encore quelques erreurs et quelques lacunes. Il ignore notamment les numéros 7, 11 et 15 de la nomenclature ci-dessous, qui peut, semble-t-il, être considérée comme définitive.

Martin Bucér avait, de sa propre initiative, fait publier à Strasbourg, au début de 1536, une édition du *De Vera Obedientia* où Gardiner avait défendu la suprématie royale contre celle du Pape : il y avait même ajouté, sans doute afin d'entraîner l'auteur plus loin dans la voie de la Réforme, une préface fort louangeuse (6). Il ne semble pas que Gardiner lui en ait

(1) Par exemple STRYPE, *Ecclesiastical memorials*, Oxford, 1822, t. II, 1, p. 103, 107.

(2) Les erreurs fourmillent en effet dans : DODD (Charles), *Church History of England* (1737), vol. I, p. 506, 507 ; WATT (Robert), *Bibliotheca Britannica* (1824), vol. I, col. 400 v. ; LOWNDES (Wm. Thomas), *The bibliographer's manual of English literature* (1859), new ed., vol. II, part. 2, p. 862-863 ; COOPER (Ch. Henry), *Athenae Cantabrigienses* (1859), vol. I, p. 139 ; MULLINGER (James Bass), *The University of Cambridge* (1884), II, p. 118. Elles ont été reproduites sans correction dans GILLOW, *Biographical and Bibliographical Dictionary of English Catholics*, et dans le *Dictionary of National Biography* (sub. nom.).

(3) *Stephen Gardiner and the Tudor Reaction* (London, S. P. C. K., 1926) by J. A. MULLER, professeur d'histoire ecclésiastique au séminaire épiscopalien (anglican) de Cambridge, Massachusetts.

(4) *Scriptorum Illustrium Maioris Britanniae Catalogus* Bale, 1557, p. 685-6.

(5) *De Illustribus Angliæ Scriptoribus*, Paris 1619, sub nom. Gardiner.

(6) Il ne nous est pas possible d'examiner ici les conditions dans les-

su le moindre gré, ni qu'il ait même voulu s'en souvenir. Il ne trouve en effet d'autres paroles pour désigner Bucer, lorsqu'il raconte leur première entrevue en 1541 au colloque de Ratisbonne, que « *hominem mihi non omnino ignotum* » (n° 8 ci dessous sig. Aiii). L'orgueilleux ambassadeur de Henri VIII regardait de très haut le moine défroqué ; et s'il lui accorda une entrevue humblement sollicitée (1) ; ce fut uniquement dans l'espoir de parachever une conversion dont il pensait avoir aperçu quelques signes. Ainsi débuta une controverse qui devait se poursuivre, en marge du colloque, au cours d'un certain nombre d'entretiens. Gardiner soutenait contre Bucer, entre autres choses, que Henri VIII avait le droit d'imposer le célibat à son clergé. La discussion, commencée oralement, se poursuivit par écrit, ainsi qu'il résulte des lignes suivantes : « *litteris privatis ultro citroque missis, quod inter loquendum obiter inciderat, latius atque apertius sumus prosecuti. Ego enim... cum adhuc recens praesentium memoria vigeret, quod inter conferendum agebatur, datis ad te litteris sum testatus...* » (ibid). M. Muller interprète ainsi ces paroles : « the debate was continued by correspondence » (p. 99). Mais une telle correspondance aurait dû laisser quelques traces : on n'en signale aucune en Angleterre, et des recherches minutieuses dans les archives bucériennes de Strasbourg ont donné sur ce point un résultat négatif (2). D'ailleurs les termes mêmes employés par Gardiner et Bucer dans leurs

quelles fut publié le *De Vera Obedientia* à Strasbourg ; cette question mérite de faire l'objet d'une étude spéciale.

(1) « With whom, vpon the desyre he had to confer with me i told hym i was glad to speak (*Rescuyng* n° 3 ci-dessous, sig. Lj 7b) « *Veritatem cupio promovere, quod ni fecissem, neque te neque Alesium ad colloquium admissem... nam de te... bona spes erat...* » (*Contemptum*, n° 17 ci-dessous, p. 272).

(2) Archives de la ville de Strasbourg. *Epistolae Buceri*, II (1535-41), et III (1542-51), *Schriften Bucers* II (1540-50), *Auswärtige Kirchen*, portefeuilles 54, 1. 1b et 2. *Varia Ecclesiastica*, volumes I à XVIII. *Inventaire des archives de Saint-Thomas* par Charles SCHMIDT. *Thesaurus Epistolicus Reformatorum Alsaticorum*, de BAUM, (à la Bibl. Univ. Strasbourg), An. 1541. Toutes ces pièces en mss. C'est à peine si l'on relève dans la correspondance de Bucer quelques allusions passagères à l'évêque de Winchester.

opuscules des années suivantes montrent qu'il s'agit non pas de lettres, mais de mémoranda, composés sur le moment (1), échangés puis conservés soigneusement par la suite (2) et d'un caractère moins strictement privé que les conférences (apertius). De celui ou plutôt de ceux de Martin Bucer, il semble qu'il ne subsiste rien. Par contre la part que prit Gardiner à la controverse nous est connue par deux écrits certainement distincts. Du premier en date (interprétation des paroles de saint Paul dans I Cor. VII), quelques fragments nous sont conservés dans la « Gratulatio » de Bucer (n° 14 ci-dessous). Quant au second, nous le possédons in-extenso. C'est un manuscrit, actuellement déposé à la bibliothèque du Collège de Corpus Christi à Cambridge (collection Parker, n° 113, pages 255 à 274) et dont nous donnons plus bas le titre complet (n° 17 ci-dessous).

Ce manuscrit, — sans doute une copie que Gardiner avait gardée par devers lui, — fixe lui-même sa date sans aucun doute possible. Il fut composé par Gardiner juste avant son départ de Ratisbonne pour l'Angleterre, c'est-à-dire au début de juillet 1541 (3) et constitue, semble-t-il, la dernière pièce d'une discussion écrite qui avait été menée avec quelque vivacité (4). Par ailleurs, il nous révèle un côté fort intéressant de la controverse, sur lequel nous reviendrons plus loin.

Les entretiens de Ratisbonne, si peu officiels qu'ils eussent été, avaient fait quelque bruit. Nous en retrouvons l'écho deux ans après, dans une violente diatribe publiée contre Gardiner

(1) *Epistola* (n° 6 ci-dessous) sig. A3 verso : « (Ego) qui extemporalis facultate... tibi Ratisbonae scripto privatim responderim... et idem pari facilitate antea semel et nunc denuo publice respondeo. » On voit bien clairement ici 1° un échange de mémoranda (Bucer ayant écrit le premier) ; 2° *La Conquestio* (nos 6, 7, 8) ; 3° *L'Epistola* (nos 12, 13).

(2) *Conquestio* (n° 8) Sig. Aij « Certe apud me servantur ipsa autographa ». — *Epistola* (n° 12) Sig. A3 « Quin scripta quae apud te sunt mea aedis ». Sig. A 4 « Illa quae scripsi suppressis ».

(3) « Sed de hiis hactenus, ego ad iter me paro, nec vacat respondere, quam me non efferam meo luxu, ut tu vocas, qui ut me pervelleres, ornamenta legationis in crimen vocasti » (p. 273). Cf. pour la date *Letters and Papers of the reign of Henri VIII*, vol. 16 (1540-41) nos 952, 968.

(4) « Atque hoc cum toties inculcassem et presenti tibi, et absenti per litteras, redis tu ad calumniam tanquam serpens qui obturauerit aures ad vocem incantantis sapienter » p. 272.

le 14 septembre 1543, par un Zwinglien anglais, le naturaliste William Turner :

1. — *The huntyng | and fyndyng out of the Romysse | foze, which more then seuen yea- | res bath bene hyd among the bis- | shoppes of Englonde.....* M. D. XLIII. *Imprynted at Basyll the... xiiii of September.* (1 vol. in-8° pp. 48. British Museum).

Gardiner répondit par une petite brochure aujourd'hui perdue, mais dont le texte nous a été conservé par Turner lui-même dans un ouvrage postérieur.

2. — *The examination of a prouwd praesumptuous hunter...* Texte reproduit dans l'ouvrage suivant :

3. — *The resc- | vyng of the Ro- | mishe foze otherwyse | called the examination of the hun | ter deuised by Steuen Gar- | diner. | The seconde covr | se of the hunter at | the romishe fox & hys aduocate....* *Imprynted... at winchester Anno Do- | mini 1545. 4 nonas Martii* (En réalité imprimé par Christophe Froschauer à Zurich). (British Museum).

La réplique de Gardiner n'est aucunement dirigée contre Bucer ; elle se borne à remettre au point des faits inexactement rapportés. Tout au plus Gardiner met-il en doute la liberté d'esprit de son adversaire, dans la question du célibat ecclésiastique (1). Au reste l'opuscule, bien que composé semble-t-il avant juillet 1544 (2) peut n'avoir été publié que beaucoup plus tard, et Bucer n'en avait certainement pas connaissance lorsque, trois ans après les entretiens de Ratisbonne, il rouvrit la controverse. Voici à quelle occasion : il avait été appelé en 1542 par l'archevêque de Cologne Hermann de Wied, qui désirait son appui et ses conseils en vue d'implanter la Réforme dans sa principauté. Il s'était bientôt trouvé mêlé à une lutte entre les partisans de l'archevêque et ses adversaires, le principal de ceux-ci étant Gropper, que nous allons rencontrer un peu plus loin. Bucer cherchant autour de lui des alliés, sollicita

(1) « I told [him] he was a sore aduersari in thys becaus the mater touched hym self. »

(2) Gardiner nous dit au cours de cet opuscule avoir assisté à un service religieux à Halle « within these three years ». Or il avait quitté l'Allemagne en juillet 1541.

alors l'opinion d'un de ses amis, fixé depuis quelque temps à Coblençe, l'humaniste wallon Bartholomæus Latomus (Barthélemy Masson). Celui-ci s'était tenu jusqu'alors à l'écart des luttes religieuses. Pressé de se déclarer, il prit parti contre Bucer et écrivit contre lui la lettre ci dessous, dont la préface est datée du 12 juillet 1543 :

4. — *Responsio | Bartholomæi Latomi ad | epistolam quandam Martini Buceri de dispen- | satione Eucharistiæ, & inuocatione diuo | rum, & de cœlibatu sacerdotum, in | qua interim Ecclesiæ & san- | ctorum patrum autho- | ritas acerrime de- | fenditur. | ...Coloniæ ex officina Melchioris Noue- | siani, Anno M. D. XLIII. | 1 vol. 4°, Sig. A.-Eii. (British Museum).*

Bientôt après Bucer publia les lettres échangées en y joignant une longue réponse, datée du 12 mars 1544, à celui qui était désormais son adversaire. L'ensemble constitue l'ouvrage suivant :

5. — *Scripta duo | adversaria D. Bartho- | lomæi LL. Doctoris | et Martini Buceri | Theologi | De | Dispensatione Sacramenti Eucharistiæ | Invocatione Dñorum | Cœlibatu clericorum | Ecclesiæ & Episcoporum | Communionem | Autoritate | Potestate | ...Respondetur etiam Pighii, & Alphon- | si, atque deputatorum Coloniensi- | um argumentis | Argentorati in aedibus | VVendelini Rihelii, | M. D. XLIII. | 1 vol. in-4° 1 fol. + pp. 262 (Bibl. Nationale & Univers. Strasbourg).*

En passant, et d'un ton assez dédaigneux, Bucer consacre à Gardiner un paragraphe (p. 70) pour réfuter son interprétation du difficile passage sur le célibat dans I Cor. VII — passage sur lequel portera presque exclusivement la controverse au cours des cinq années qui vont suivre.

La réponse de Gardiner ne se fait pas attendre : c'est l'opuscule suivant qu'il date du 27 juillet 1544 et dont il publie en même temps deux éditions :

6. — *Stepha | ni VVinton. episcopi | angli, ad Martinvm Buce | rum, De Impudenti eiusdem Pseu | dologia Conquestio | Lovanii, | Ex officina Rutgeri Rescii Anno | 1544. Men. August. | 1 vol. in-4° Sig. A à Liiij soit pp. 88 (Bibl. Mazarine).*

7. — *Stephani | VVinton. Episcopi An- | gli, ad Martinum Bucerum de im- | pudenti ei usdem Pseudolo- | gia Conquestio. | Nunc primum in lucem ædita | Colonia ex officina Melchioris Nouesiani | Anno M. D. XLIII, 1 vol. in-4° Sig. A a Kiiiiij soit pp. 82 (Bibl. Sainte-Geneviève).*

8. — Même édition, Anno M. D. XLV. (Bibl. Univ. Strasb., Bibl. Maz., Staats Bibl. Berlin).

Il paraît étrange à première vue, que Gardiner ait voulu, ou même qu'il ait pu, faire publier ce petit ouvrage dans des villes telles que Louvain et Cologne. L'évêque de Winchester était membre d'une église schismatique, anti-papale, et par certains côtés déjà engagée dans le protestantisme ; tous ses actes publics donnaient à penser qu'il approuvait la politique de son maître Henri VIII. Or la tentative de Hermann de Wied avait complètement échoué à Cologne dès 1543. La ville devenait un boulevard du catholicisme, et bientôt les Jésuites allaient y prendre pied. Le choix de Louvain est plus surprenant encore. La ville était foncièrement catholique, et depuis 1543 les protestants y étaient vigoureusement pourchassés. Qui plus est, Foxe nous rapporte, sur la foi du réformateur espagnol Dryander (Francisco de Enzinas) alors jeune étudiant dans la cité flamande, une bien curieuse anecdote (1). Gardiner, à son retour de Ratisbonne en 1541, aurait été fort malmené par le recteur et les membres de l'Université, qui lui reprochaient le *De Vera Obedentia*. Il n'y a pas lieu de s'attarder ici sur cette historiette ; certains détails la rendent assez peu vraisemblable. Elle le paraît moins encore, quand on songe qu'au printemps de 1544 Gardiner trouvait dans cette même ville un éditeur, — de formation érasmiennne il est vrai, — en la personne de l'imprimeur humaniste Rutger Ressen.

Certains détails bibliographiques donnent à croire que Gardiner avait, dans Cologne redevenue catholique, des attaches plus solides encore. En effet on n'avait signalé jusqu'à présent que l'édition 8 qui, portant la date de 1545, aurait pu n'être qu'une simple reproduction de celle de Louvain, non autorisée par l'auteur. Et pourtant ces mots « nunc primum in lucem ædita » auraient dû donner à réfléchir. Or, il existe

(1) *Acts and Monuments*, ed. Townsend-Pratt (1870), vol. VI, p. 139.

à la bibliothèque Sainte-Geneviève un exemplaire, unique semble-t-il, de l'édition 7, laquelle est identique à 8, si ce n'est que la page de titre porte la date 1544. Il y a donc quelque raison de croire que Gardiner s'adressa simultanément à deux éditeurs, Rutger Ressen à Louvain et à Cologne Melchior Novesianus. Or ce dernier venait justement de publier la *Responsio* de Bartholomæus Latomus, que nous avons mentionnée plus haut (n° 4) ; il était bel et bien en train de publier une nouvelle réplique du même auteur au même adversaire, sous le titre que voici :

9. — *Bartholomæi | Latomi adversus martinvm buc- | erum de controuersiis quibusdam ad religionem | pertinentibus, altera plenaque | defensio | ...Coloniæ ex officina Melchioris Nouesia- | ni. Anno M. D. XLV. 1 vol. in-4° sig. * i à iv. Ai à Mm iv. Préface datée : Confluentiæ, Nonis Decembribus M. D. XLIII. (5 déc. 1544). (Bibl. Maz).*

Les trois dernières lettres de la date, au lieu d'être en italique comme le reste de la ligne, sont en caractère romain, et rapportées après coup sur un alignement plus bas. Sans doute avait-on cru que l'édition pourrait paraître avant la fin de 1544, c'est-à-dire presque en même temps que la *Conquestio*. Et c'est encore le même imprimeur qui en 1546 allait publier une troisième réponse de Latomus à Bucer :

10. — *Refotatio | calumniosarvm insecta | tionum Martini Buceri, quibus nouissimis | libellis æditis in Bartholomæum Lato- | mum extra ordinem inuectus est. | Ipso Latomo authore. | Nunc primum excûsa | Colonia ex officina Melchioris | Nouesiani. Anno M. D. XLVI. 1 vol. in-4°. Sigs. Ai à G ij. (B. U. Strasbourg).*

De telles coïncidences ne laissent pas de frapper. Latomus, comme Gropper, avait été le disciple d'Erasmus, et presque son ami. Comme Gropper, il avait souhaité une réforme intérieure de l'Eglise, où l'humanisme aurait eu la première place. Tous deux restaient encore des catholiques modérés, disposés à aller assez loin dans la voie des concessions ; amenés cependant, à mesure que les partis se définissaient plus nettement, à maintenir avec plus de force ce qu'ils considéraient comme l'essentiel de la religion chrétienne. Nous savons que Gardiner n'approuvait pas les hardiesses doctrinales des premières œuvres d'Erasmus. Il parle cependant de l'homme

avec sympathie (1). Humaniste lui-même, il s'était, à la suite d'Erasmus, adonné à l'étude des textes sacrés, bien qu'il n'en souhaitât point la diffusion dans le vulgaire. Peut-être croyait-il, ou du moins voulait-il croire et donner à croire, que l'Eglise henricienne ne s'éloignait pas trop, en certains points, de l'idéal des réformateurs catholiques. Il avait, en rejetant la primauté pontificale, fait preuve, à l'égard de l'« évêque de Rome », d'une singulière modération de langage. Il croyait toujours à l'unité extérieure de l'Eglise. Latomus se déclarait hostile à l'infailibilité papale, et partisan de l'autorité supérieure des conciles (2). Or Henri VIII n'en avait-il pas appelé du Pape à un concile général ? Ce qui est en tous cas certain, c'est que l'attitude de Gardiner en face du protestantisme se modifiait en même temps que celle de Latomus et de Gropper, et dans le même sens. On aperçoit donc quelques raisons pour qu'il ait noué avec le premier d'entre eux les relations durables ; quant au second, il avait dû le rencontrer à Ratisbonne, où il faisait partie de la délégation catholique.

La réponse de Bucer à la *Conquestio* se trouve dans un ouvrage où il attaque, en même temps que Gropper et Latomus, un personnage bien différent, l'intransigeant Cochlaeus (Jean Dobneck). Gardiner s'était sans doute attiré la sympathie de celui-ci par sa fermeté sur le terrain du dogme ; car Cochlaeus avait grandement loué la *Conquestio* dans son « *Epistola... ad ordines S. Imperii in Comitio Vuormacien. missa. Anno MD XLV* » (reproduite sig t₃ à u verso du N° 11 ci-dessous). L'opuscule de Bucer est daté du 1^{er} août 1545 (sig. t₂) et porte le titre suivant :

II. — *De Concilio, | et legitime indicandis | controversiis religionis, | Criminum, quæ in Mart. | Bucerum Ioh. Cochlaeus ad Illustrissimos Prin- | cipes ac clarissimos Ordines S. Ro Imperij | per Germaniam, § quæ Ioh. Groppe- | rus ad Maiest. Imperatoriam per- | scripsit, Confutatio. | ...Per Martinvm Bucervm | Anno M. D. XLV. I vol. in-4°. Sig. a à u. (B. U. R. Strasbourg).*

(1) Lettre au Protecteur Somerset, 14 oct. 1547 dans STRYPE. *Memorials of Archbishop Cranmer*, Eccl. History Society, Oxford, 1848, vol. II, pp. 469-474.

(2) Dans la *Refutatio* (n° 10 ci-dessus) Sig. F. iij.

Bucer nous dira plus tard (*Gratulatio*, N° 14 ci-dessous, p. 11-12) qu'il avait dû sur les instances de Henri VIII, renoncer à répondre longuement à Gardiner. Il ne lui consacre, cette fois encore qu'un paragraphe fort dédaigneux (sig m3. verso).

De nouveau Gardiner est vif à la riposte, et date d'Utrecht, le 12 décembre 1545, un opuscule contre Bucer, assez violent de ton, dont on connaît les deux éditions suivantes :

12. — *Stephani Vvin | ton. Episcopi Angli, | ad Martinum Bucerum Epistola, qua cessantem | hactenus et cunctantem, ac frustratoria responsio- | nis pollicitatione, orbis de se judicia callide | sustinentem, urget ad respondendum de im- | puden- tissima eiusdem pseudologia | iustissimæ conquestioni ante annum æditæ. | Ingolstadii apud | Alexandrum Vueissenhorn | M. D. XLVI. | 1 vol. in-4° sig. A, à F, (B. U. S., Sainte-Geneviève).*

13. — *Stephani VVin | ton. episcopi angli, | ad martinum bucerum epistola, | qua cessantem hactenus & cunctantem, ac fru- | stratoria responsionis pollicitatione, orbis | de se iudicia callide sustinentem, vrget | ad respondendum de impudentis- sima | eiusdem pseudologia iustissimæ con- | questioni ante annum æditæ. | Louanii, Ex officina Seruatii Zasseni, Anno | M. D. XLVI. Men. Martio. | cum privilegio | casareo | 1 vol. in-4° sig. Aj à Iiiij, pp. 70 (Bibl. Maz, Bibl. Royale, Bruxelles).*

Malgré la mort de Rutger Ressen, survenue en 1545, Gardiner n'avait apparemment, éprouvé aucune difficulté à trouver un éditeur à Louvain, où il publiera encore deux ouvrages par la suite (1). Pourquoi avait-il quitté Cologne pour Ingolstadt ? Nous rencontrons ici une nouvelle coïncidence aussi frappante que les précédentes. En même temps que l'*Epistola*, paraissait à Ingolstadt un compte rendu catholique du dernier colloque de Ratisbonne sous le titre que voici : *Actorum colloquii Ratisbonensis ultimi... verissima narratio Jussu Caes. Majestatis conscripta et edita*, Ingolstadt, 1546. Cet opuscule, dirigé contre Bucer, doit presque certainement être attribué à Latomus (2).

(1) Sous Marie Tudor il est vrai : *Confutation cavillationum* (1554) et *Ezetasis Testimoniorum* (n° 16 ci-dessous).

(2) Voir à ce sujet : SPAIN (Martin), *Johannes Cochläus*, Berlin, 1898.

Bien qu'il ne porte pas de nom d'éditeur, il y a tout lieu de croire qu'il fut publié par Alexandre Weissenhorn (1). Latomus et Gardiner auraient donc quitté le même éditeur de Cologne pour le même éditeur d'Ingolstadt. Mais il y a plus : depuis quelques années, Cochlaeus avait fait de Weissenhorn son imprimeur attitré : l'infatigable pamphlétaire lui avait confié, entre 1540 et 1546, la publication de trente trois libelles ou traités contre Luther et ses partisans. D'ailleurs Ingolstadt était, au propre et au figuré, une citadelle du catholicisme. Elle était attaquée, en cette même année 1546, par l'armée de la ligue de Smalkalde. Dès 1549 Pierre Canisius devait venir s'y installer pour y fonder un collège de la Compagnie de Jésus. Si Gardiner pouvait, dès avant la mort de Henri VIII, se mouvoir à l'aise dans un tel milieu, c'est que son retour au catholicisme, qui devait s'accomplir sous Marie Tudor, était de longue date préparé.

De nouveau, Bucer temporisa. Il ne publia sa réponse qu'après la mort de Henri VIII. Encore y affecte-t-il de s'y adresser, non pas à son adversaire lui-même, mais au peuple anglais tout entier, qu'il félicite de ses progrès dans la voie de la Réforme, et prend à témoin des erreurs de Gardiner. Nous avons de cette réfutation (qui fut par la suite traduite en anglais) les deux éditions latines ci-dessous :

14. — *Gratula- | tio Martini Buceri ad ec- | clesiam Anglica-*
nam, de Religionis | Christi restitutione : | Et, | Responso
eiusdem | ad duas Stephani Episcopi | Vintoniensis Angli conui-
ciatrices Epistolas, | De cœlibatu sacerdotum & cœnobarum... |
1548 (Bibl., Nat. B. U. R. Strasb.). 1 vol. in-4° sig. ai à k4
puis k6 + 1 f. pp. 1 à 84. (a 2 est paginé 1, a 2 v°, paginé 4).

15. — Même opuscule, imprimé à la suite de : *Disputata |*
Ratisbonae, in altero col- | loquio, Anno XLVI, Et collocutorum
Augusta-] næ confessionis responsa, quæ ibi cœperant,]

p. 313 et PAULUS (Nikolaus), *Der Augustinermönch Johannes Hoffmeister*, Freiburg-in-B., 1891, pp. 211 sqq.

(1) La traduction allemande de cet opuscule, due à Cochlaeus, ne porte, elle aussi, que le nom de la ville d'Ingolstadt ; mais Weissenhorn était l'éditeur habituel de Cochlaeus, et d'ailleurs il ne semble pas qu'il y ait eu d'autre imprimeur à Ingolstadt. (Cf. SPAHN et PAULUS, *loc. cit.*, et GERSTNER, *Geschichte der Stadt Ingolstadt*, München, 1852, p. 160).

*completa. De Justificatione... | Tractata et decre- | ta de concilianda religione, | In comitiis, Ratisbonensi, Anno 41. Spirensi, Anno 44, Vuormaciensi Anno 45 & Augustano, Anno 48. | Responsio ad stephanvm, | Episcopum vintoniensem, Anglium, De cœli- | batu sacerdotum & cœnobarum. | ...Per Martinvm Bucervm. 1548. 1 vol. in-4^o sig. a 1-2 + a3 à 74 + pp. 692 + imprimée séparément la *Gratulatio* ci-dessus. (Bibl. Nat., Sainte-Geniève).*

Bien que la pagination de la *Gratulatio* soit indépendante, et la typographie exactement semblable à celle de 14, il s'agit bien d'une édition distincte, et sans doute postérieure, une erreur de détail se trouvant rectifiée (sig. K à K5 au lieu de K à K4 + K6). Il est significatif que Bucer ait choisi, pour le joindre à un recueil rétrospectif de pièces relatives aux colloques, son opuscule contre Gardiner.

Celui-ci répondit avec son habituelle promptitude, datant du 7 mai 1548 la préface de l'ouvrage n^o 16 ci-dessous, qu'il adressa une fois de plus à un éditeur de Louvain. Mais Gardiner ayant été sur ces entrefaites emprisonné par ordre du Protecteur Somerset, pour son opposition à la Réforme, l'éditeur craignit de lui nuire s'il publiait le manuscrit. Il attendit six ans le moment favorable ; son avant-propos est du 8 avril 1554, date à laquelle Gardiner était depuis neuf mois chancelier de Marie Tudor. L'ouvrage parut alors sous le titre suivant :

16. — *Exetasis | testimoniorvm, quæ | Martinus Bucerus ex Sanctis Patribus, non sanctè | edidit, vt patrocinetur opinioni de cœlibatus | dono, quam sine dono spiritus, contra | Ecclesiam defendit orthodoxam. | Steph. VVinton, episcopo, | Angliae Cancellario avthore. | ...Louanii | Prostant apud Ioannem VVaen Scotum... | Anno 1554 | 1 vol. in-4^o sig. ai-ii, + pp. 165. Fin : ex officina typographica Stephani Gualtheri | & Iohannis Bathenii. Typog. Iurat. | Anno 1554. (Bibl. Roy. Bruxelles, Sainte-Genève).*

Ainsi finit la controverse, car Bucer était mort en Angleterre en 1551 (1).

(1) On trouvera encore certains détails rapportés dans divers opuscules sur Bucer publiés après sa mort, et reproduits dans les *Scripta Anglicana* de celui-ci, éd. Conrad Hubert, Bâle, 1577.

Notons d'abord que les ouvrages de Gardiner contre Bucer ont tous été publiés dans des centres actifs de résistance catholique contre la Réforme, et dans des conditions qui semblent indiquer des relations suivies entre Gardiner et certains catholiques de tendance généralement modérée, mais résolument hostiles au protestantisme. Or, au cours des mêmes années, les protestants anglais réfugiés sur le continent, rapprochent constamment dans leurs ouvrages de polémique, le nom de Gardiner de ceux des grands apologistes du catholicisme en Allemagne ou dans les Pays-Bas. Ils ne citent pas de faits précis, mais expriment une conviction qui était parmi eux générale. Et ce sont toujours les mêmes hommes dont les noms reviennent sous leur plume : à côté de Latomus, un autre modéré, le Flamand Pighius, grand ennemi, lui aussi, du mariage des prêtres ; à côté de Cochlaeus, l'allemand Jean Eck (ou Eckius), l'un des représentants catholiques à Ratisbonne en 1541. Pighius et Eck étaient l'un et l'autre occupés à controverser avec Bucer au cours des années 1542 et 1543. Eck publie en 1543 une réponse au réformateur strasbourgeois chez cet imprimeur d'Ingolstadt dont nous avons parlé plus haut, Alexandre Weissenhorn. A défaut de renseignements directs sur les relations de Gardiner avec les catholiques du continent, il y a là tout un ensemble d'indications concordantes dont il paraît difficile de ne pas tenir compte.

D'autre part la nomenclature ci-dessus, qui résulte de l'enchaînement des ouvrages cités et des indications fournies par eux-mêmes, ainsi que de recherches approfondies dans les bibliothèques, permet de rejeter définitivement tous les autres titres d'ouvrages fournies par les bibliographies et encyclopédies, et en particulier :

Ad. M. Bucerum Conquestio, Ingolstadii 1546 (erreur de GILLOW). *Ad. M. Bucerum Epistola*, Lovanii, 1544. *Ad M. Bucerum Epistola*, Coloniae, 1545 (erreurs de LOWNDES). *Altera Epistola ad M. Bucerum*, Lovanii 1546 (WATT, LOWNDES, GILLOW : doit se confondre avec (12)). *Responsio ad duas epistolas*, 1544 (DODD & GILLOW. Erreur de date de Dodd). *Contra Convitia Martini Buceri*, Lovanii, 1554 (COOPER, GILLOW, *Dict. Nat. Biogr.* Désigne en réalité l'*Exetasis*, en tête des pages de laquelle figurent les mots « Contra Bucerum »).

Le catalogue imprimé du British Museum (1882-1900 et supplément 1900-1905, déposé à la Bibliothèque de la Sorbonne), confond lui-même la *Conquestio* (6 & 8) et l'*Epistola* (12, 13) n'en faisant qu'un seul et même ouvrage. (Cette erreur est, il est vrai, rectifiée dans le catalogue déposé dans la salle de lecture du British Museum). Par contre le vieux catalogue imprimé de la Bibliothèque Bodléienne (1843-51) ne fournit que des indications exactes.

En dehors des publications que nous venons d'énumérer, le nom de Martin Bucer se rencontre à chaque instant dans les ouvrages et la correspondance de Gardiner : sa querelle avec le réformateur strasbourgeois semble avoir été pour lui une véritable obsession. On ne s'étonne donc pas d'en trouver trace à chaque pas dans toute son œuvre manuscrite, et notamment sous la forme du petit traité mentionné plus haut, (second memorandum adressé à Bucer) qui porte le titre suivant :

17. — *Contemptum humanae legis iusta autoritate latae | grauius & seuerius vindicandum quam diuinæ | legis qualem-cunque transgressionem.* | (Corpus Christi College, Cambridge ; Parker collection, ms. 113, pp. 255-274).

Gardiner lui-même qualifie cette proposition de « paradoxe ». Il l'avait soutenue contre Bucer lors des entretiens de Ratisbonne. Le prince, disait-il alors, est bien obligé de laisser impunies la plupart des fautes d'ordre moral, et sans doute les plus graves, parce qu'elles ne se traduisent pas extérieurement en actes. Il ne saurait donc être tenu de faire respecter la loi divine. Mais il n'en doit pas moins assurer l'ordre public, en châtiât sévèrement toute infraction à la loi humaine, et en particulier aux règles de la discipline ecclésiastique. Gardiner, sincèrement dévoué à son souverain, convaincu d'ailleurs que l'autorité royale était en Angleterre le plus sûr appui des doctrines traditionnelles, justifiait ainsi les prétentions de Henri VIII à l'omnipotence en matière spirituelle. Du même coup, il soulevait l'indignation de Calvin qui, présent lui aussi à Ratisbonne, ne pouvait admettre que l'on subordonnât au pouvoir royal l'autorité absolue et sans appel de l'Écriture. Il condamne en effet avec vigueur la thèse de l'évêque de Winchester dans ses *Praelectiones in duodecim*

prophetas minores (Pars altera, *Hamos-Habacuc*, dans *Corpus Reform.*, vol. LXXI, p. 134).

Sous le règne d'Edouard VI, Gardiner n'avait plus les mêmes raisons pour se faire l'avocat du pouvoir civil, bien au contraire. Mais il lui restait à se défendre contre Buczer qui lui avait adressé, dans la *Gratulatio*, à peu près les mêmes reproches que Calvin. Il le fit dans l'*Extasis* composée juste avant son emprisonnement en 1548. Il y reproche vivement à Buczer d'avoir travesti sa pensée en la condamnant, et de garder par devers lui le manuscrit du *Contemptum humanae legis* sans le publier (1). Gardiner, d'ailleurs, avait parcouru bien du chemin depuis 1541. Les théories sur le pouvoir royal ne pouvaient plus guère que le gêner, car c'était maintenant son tour d'invoquer, comme il le fait souvent, les droits de la conscience, à l'encontre de la politique du roi Edouard VI, ou du moins de son gouvernement, qui parachevait, avec l'aide de Buczer appelé tout exprès, la réforme de l'Eglise d'Angleterre. Aussi ne cherche-t-il plus qu'à rendre son paradoxe logiquement acceptable, sans plus en tirer aucune conclusion pratique. On sent ici la lutte intime entre des tendances très variées, que nous ont déjà révélée les relations de Gardiner avec les catholiques du continent : il serait intéressant de la mettre en lumière en suivant sa pensée dans son œuvre, et notamment dans ses écrits contre Buczer. Mais une telle étude sortirait du domaine de la bibliographie proprement dite, et devra faire l'objet d'un travail plus étendu et plus approfondi.

Pierre JANELLE.

(1) Cf. *Extasis*, p. 155 sqq. « Unum quidpiam de me narrat. auditu horrendum, quod dixeram in colloquio... cujus explicationem Bucerus habet, mea manu editam, quam horrescit (opinor) publicare ». (Ces paroles se rapportent non pas au premier mémorandum de 1541 (voir plus haut) dont Buczer avait publié d'assez larges extraits dans la *Gratulatio*, mais au second mémorandum relatif au pouvoir royal). « Ista ego apud Bucerum explicui prolixius... Quae me dixisse cum sciat Bucerus, ac durum paradoxi sensum, et verbis et scripto quod apud se habet, emollisse, maluit tamen etc. »

CHRONIQUE D'HISTOIRE MODERNE

(suite)

9. — Après avoir décrit *Le rôle politique des protestants français* de 1685 à 1715 (Paris, 1920), M. l'abbé Dedieu a publié l'*Histoire politique des protestants français* de 1715 à 1794 (1).

Puisé, pour une large part, aux sources inédites, cet ouvrage apporte une masse énorme de faits nouveaux. Il les expose avec une critique avisée, sobrement, non sans monotonie parce que, tant du côté des protestants que de celui du pouvoir royal, ce fut souvent la même chose. L'auteur s'occupe surtout du protestantisme du Languedoc, qui eut, en fait, une véritable prééminence et retint l'attention particulière de la cour. D'autres provinces paraîtront quelque peu sacrifiées, notamment le Dauphiné dont l'église protestante ne le cède guère à celle du Languedoc ; les travaux de M. le chanoine Jules Chevalier, que M. Dedieu ne semble pas avoir utilisés, lui auraient fourni des renseignements précieux. S'appliquant à être impartial, s'il rectifie nombre d'affirmations d'historiens protestants, M. Dedieu ne méconnaît ni leurs mérites ni les services qu'ils lui ont rendus. Le seul qu'il exécute est Napoléon Peyrat, *Histoire des pasteurs du désert* (2 vol., Paris, 1842), aujourd'hui déchu « d'une splendeur usurpée », qui a « l'accent du pamphlétaire » et « une pauvreté de documentation » prodigieuse, — et, ajouterons-nous, une boursoufflure de style intolérable.

M. Dedieu néglige la vie intérieure du protestantisme pour s'en tenir à ses rapports avec la monarchie française.

Le conflit entre le protestantisme et l'État, au XVIII^e siècle, eut-il uniquement des motifs d'ordre religieux, comme les historiens protestants le prétendent, ou encore des motifs d'ordre politique, les seuls qu'invoquait la monarchie ? Cette question est

(1) JOSEPH DEDIEU, *Histoire politique des protestants français, 1715-1794* (Bibliothèque de l'enseignement de l'histoire ecclésiastique). Paris, Gabalda, 1925. 2 vol. in-8° de xv-422 et 375 p., 25 fr.

posée, dans la préface, en des termes qui impliquent la deuxième partie de l'alternative. On regrettera que M. Dedieu ne se soit pas prononcé là-dessus directement, son enquête finie ; à son livre manque une conclusion qui était attendue et que le lecteur doit dégager lui-même.

Le protestantisme français du XVIII^e siècle a-t-il été nettement loyaliste ? A cet égard, des différences existent entre ce siècle et les deux précédents. Calvin avait, tout d'abord, enseigné, sur l'obéissance due au pouvoir civil, la doctrine traditionnelle : le pouvoir vient de Dieu, et donc obéir est un devoir de conscience en ce qui n'est pas contraire à la loi naturelle ou divine. Plus tard, sous le règne de François II, quand ils se virent menacés de destruction, les réformés reçurent de leurs juristes et de leurs théologiens la doctrine de la légitimité de la résistance, même par les armes, aux excès du pouvoir civil. Après la révocation de l'édit de Nantes, sous le coup des « pires excitations tombées des plus hautes chaires », ils soulevèrent, au cœur de la patrie, les insurrections des Vaudois et des Camisards, et, devenus les alliés et les complices de l'étranger, « consacrèrent, de 1685 à 1715, toutes leurs forces à assurer le triomphe des ennemis de Louis XIV ».

Après 1715, les protestants ne contractent pas d'alliance active avec l'étranger ni ne déclenchent à l'intérieur des révoltes de l'envergure de celle des Camisards. Un grand effort est tenté par eux pour gagner, par la soumission, les sympathies de la royauté. Deux des leurs, Antoine Court et surtout Paul Rabaut, travaillent en ce sens. Ils réussissent à inspirer à leurs coreligionnaires, dans une certaine mesure, le dégoût des entreprises politiques. Le loyalisme protestant progresse.

Toutefois ils ne sont pas toujours compris ni toujours suivis. Parmi les protestants, particulièrement parmi ceux du Haut-Languedoc, fidèles des Cévennes, du Castrais et du Montalbanais, beaucoup gardent quelque chose de l'état d'âme des Camisards et des prophètes cévenols ; ils restent prêts à l'émeute, sinon à la guerre. Leurs espoirs se relèvent chaque fois que les nations protestantes combattent la France ; les discours séditieux résonnent et les tentatives contre les catholiques se multiplient. Cela se produit notamment à la suite des hostilités de l'Angleterre (1744) ; d'où la répression dont ils sont l'objet en 1744 et 1745. La répression rebondit à la fin de 1750, et en 1751 et 1752, « la plus terrifiante époque de l'histoire protestante au XVIII^e siècle ». Un Antoine Court lui-même excite les protestants à fuir leur pays ; il promet aux émigrés des asiles et de grands avantages, ayant minutieusement réglé avec le roi de Prusse leur instal-

lation en Allemagne. Court, en dépit du prestige qu'il exerce, ne détermine pas un exode nuisible aux intérêts de la France. Mais, en 1763, se dessine un mouvement d'émigration plus sérieux. L'organisateur est le ministre Gibert, « que les simples vénéraient comme le grand apôtre de la Saintonge ». Gibert travaille à la solde du roi d'Angleterre ; de concert avec des Anglais, qui passent pour villégiaturer en France, il engage les gens de tout métier à se rendre aux colonies anglaises, « ces colonies que nous venions de perdre et dont nos ennemis chargeaient un pasteur français d'assurer la colonisation ».

Au surplus, même quand ils ne lient point partie avec l'étranger, quand ils déclarent que « Sa Majesté n'a pas de sujets plus soumis ni plus remplis d'amour et de respect pour sa personne sacrée », les protestants ne se rendent pas compte que leur plaidoyer est loin d'être irréfutable : son essentielle faiblesse est de n'envisager qu'une seule face du problème, celle de la psychologie protestante, et d'oublier la psychologie de ceux qui sont attachés à leur poursuite. Ces derniers sont « des juristes, étroits, si l'on veut, mais scrupuleux, et des justiciers », des juristes qui veillent au maintien des Tois, des justiciers qui frappent les rebelles. Or, la loi est formelle. « Depuis Louis XIV, elle avait décidé qu'il n'y avait plus de non-catholiques en France. Tous les sujets du roi très chrétien étaient passés sous la houlette des pasteurs catholiques et assujettis, par voie de conséquence, au droit canon. Aux termes des lois françaises, nul ne pouvait s'affranchir des prescriptions du droit ecclésiastique, sans se mettre aussitôt en état de rébellion contre la loi civile. » On ne peut que regretter cette fiction légale, qui avait son origine dans la révocation de l'édit de Nantes et les mesures abusives qu'elle entraîna. Il n'en demeure pas moins qu'elle commanda toute la politique royale envers les protestants. Ni Louis XV, ni son ministre Saint-Florentin qui, pendant plus de cinquante ans, précisa, sauvegarda sa pensée politique, celle-là même de Louis XIV, ni les intendants et les officiers subalternes qui eurent à s'occuper des protestants et à les réprimer, ne le firent directement pour des raisons d'orthodoxie catholique ; de cette orthodoxie nombre d'entre eux personnellement n'avaient cure. Ils se mettaient uniquement sur le terrain de la loi, qui déclarait qu'il n'y avait plus de protestants en France. Malesherbes l'a montré dans son premier *Mémoire sur le mariage des protestants* (1785), de cette fiction légale provinrent tous les ordres contraires au libre exercice du protestantisme : tous les sujets du roi étaient considérés comme des catholiques ; ceux qui faisaient acte de protestantisme étaient, par là même, des rebelles et devaient être punis.

En fait, à l'encontre de la fiction légale, parce que la réalité s'imposait, la politique du pouvoir royal envers les protestants ne pouvait être et ne fut pas implacablement répressive. Elle connut toutes sortes de fluctuations et d'incertitudes selon les circonstances et les personnes, selon l'humeur plus ou moins belliqueuse des protestants et des gens du roi. Le 29 novembre 1787, Louis XVI publia son édit de tolérance.

En de très bonnes pages M. Dedieu expose la genèse de l'édit de tolérance, ses préliminaires proches ou lointains. Un des chapitres les plus neufs est celui qui raconte la tentative officielle d'organisation religieuse, dirigée par le conseiller Gilbert de Voisins (1767) et arrêtée par sa mort (1769).

Avec la Révolution c'est, pour le protestantisme français, non seulement la tolérance, mais aussi la pleine liberté, et même le triomphe le jour où Rabaut de Saint-Etienne, le fils de Paul Rabaut le plus grand des pasteurs du XVIII^e siècle, est élu président de la Constituante (15 mars 1790).

Au triomphe succéda vite l'effondrement. Que le plaisir des vengeances rétrospectives ait séduit quelques-uns des chefs du protestantisme — ce fut le cas, entre autres, de Rabaut de Saint-Etienne et de son frère Rabaut-Pommier —, il n'y a pas lieu d'en être surpris : cela est « humain, trop humain ». Les deux Rabaut et d'« assez nombreux » pasteurs finirent par réagir contre les excès de la Révolution. D'autres de leurs collègues acceptèrent de « collaborer avec les maîtres du jour, avec la bande féroce des Hébertistes et des déchristianiseurs ». Mais « soit qu'ils se laissent aller au bout de la fatale équipée, soit qu'ils essaient d'établir, à mi-chemin, une ligne où s'abriteront les derniers défenseurs de l'ordre et de la paix », ceux-là oublient leur caractère religieux « et ne sont plus que des hommes politiques au service d'un parti politique ». Les autres, « plus jaloux de conserver leur valeur religieuse », désertent pour sauver leur vie. « Ce sont les martyrs qui ont sauvé la religion catholique. Les fidèles ont alimenté leur courage à cette source sanglante. Le protestantisme a manqué de confesseurs de la foi. »

Qui sait si la manière piteuse dont se comporta l'Église protestante n'a pas contribué à détourner Napoléon du projet, qui put lui sourire un instant, de protestantiser la France, quand il comprit la nécessité de la religion pour la France et résolut le Concordat ?

10. — Aux journées d'octobre et à la fin de l'année 1789, qui occupent une douzaine de pages dans la *Révolution française* de Thiers, Dom Leclercq consacre un volume, compact et plein dans

tous les sens du mot, de 655 pages (1). C'est dire que l'histoire de la Révolution française qu'il a entreprise, et à laquelle il a préludé de loin par une *Histoire de la régence pendant la minorité de Louis XV* (3 vol., de plus de 1600 pages), s'annonce comme une œuvre dont les vastes proportions doivent dépasser notablement tout ce qui existe.

Très détaillé, très documenté, le livre de Dom Leclercq est vivant, si bien que l'impression de terreur qu'on éprouvait malgré soi en l'abondant tombe vite et qu'on se laisse prendre à l'intérêt d'un exposé entraînant, vigoureux et lucide. En particulier, les trois chapitres où sont racontées, heure par heure et presque minute par minute, « la marche de Paris sur Versailles » le 5 octobre, la soirée du 5 octobre et la journée du 6, égalent, en précision, en éclat et en pittoresque, ce que la littérature historique a produit de meilleur.

Dans le bref intervalle qui va d'octobre à la fin de 1789, nous voyons la cour et la Constituante se fixer à Paris, l'Assemblée « organiser » la monarchie, Mirabeau candidat au ministère, la France divisée en départements, le système électoral fixé, les assignats créés, la révolution municipale apprenant à se passer du roi et de ses officiers, des troubles qui se produisent à Toulon, Marseille, Béziers et Lyon, et le spectacle, aussi nouveau que déconcertant, donné par cette première Assemblée parlementaire que fut l'Assemblée nationale.

Toute la Révolution est en germe dans les événements qui se déroulent et dans les idées qui s'affirment au cours de ces trois mois. Les questions les plus délicates se présentent à l'historien. Dom Leclercq les traite en toute franchise ; il n'est pas l'esclave de ses lectures, il est lui même quand il utilise largement ses lectures innombrables.

Peut-être trouvera-t-on que ça et là il simplifie outre mesure ce qui est extrêmement complexe. Ne serait-ce pas le cas pour le gros problème des causes de la Révolution ? « Ceux qui prétendent expliquer, dit-il, la Révolution française par les intrigues du duc d'Orléans, les subventions du ministère anglais ou les machinations de la franc-maçonnerie, commettent une grande erreur. Ces différents facteurs n'ont pas créé la disposition générale, ils n'ont fait que la capter et l'exploiter ; aucun d'eux n'était de taille à provoquer une impulsion aussi soudaine, aussi impétueuse, aussi irrésistible que celle qui emporta le peuple français. Aucun homme

(1) Dom H. LECLERCQ, *Les journées d'octobre et la fin de l'année 1789*. Paris, Letouzey et Ané, 1924. In-8° de 655 p., 30 fr.

de bonne foi et de bon sens ne conteste plus que, avant l'heure des excès qui souillèrent la Révolution, il existait une aspiration générale vers la liberté, une aversion presque universelle pour l'ancien régime », — cet ancien régime, explique-t-il plus loin, qu'on identifiait avec « l'autorité arbitraire », avec l'« oppression ». « Car c'est là ce qu'on entendait sous le nom d'ancien régime ; et quand même ceux qui le prênaient ou en souhaitant la restauration l'eussent entendu différemment, il suffisait qu'on y eût attaché, dans l'opinion publique, l'idée de despotisme pour rendre désormais impossible, par persuasion ni par contrainte, le rétablissement de l'ancienne constitution monarchique. »

Cela est incontestable. Mais Dom Leclercq ne diminuerait-il pas l'influence des meneurs quand il répète, après Michelet, que les Camille Desmoulins, les Danton, les Marat « ont reçu l'impulsion bien plus qu'ils ne l'ont donnée » ; quand il dit, non seulement qu'« il ne faut pas toujours chercher un plan, un chef, dans l'explosion foudroyante d'un mouvement populaire » — ce qui est juste — mais encore, à la suite de Malouet, qu'on ne voit point de chef, point de plan dans le parti populaire, point de faction dirigeante, « pas même le club des Jacobins » ; quand il ramène tout à « la populace, cette élite (*sic*), foule déchainée et hurlante qui opprima le peuple et effara la France et le monde ? » Dom Leclercq ajoute : « La populace parisienne improvise et ne prend conseil que de sa propre exaltation, qu'elle infuse directement aux sociétés populaires des provinces, au moyen de lettres, de journaux, de délibérations, de messages. L'impulsion donnée est si violente, la menace proférée est si troublante et le geste sanglant suit de si près la menace, qu'elle produit non seulement l'anarchie spontanée, mais encore l'unité dans l'anarchie. »

Le grand rôle de la populace est à bon droit mis en lumière. « Coup sur coup la royauté — le 23 juin, le ministère — le 15 juillet, la noblesse — le 4 août, le clergé — le 2 novembre, les parlements — le 10 novembre, avaient succombé. Il ne restait plus que l'Assemblée et la populace, et toute la question se ramenait à savoir laquelle des deux puissances maîtriserait l'autre. L'incertitude ne dura guère », et la populace fut maîtresse. Mais il est difficile de douter qu'elle ait imposé aux représentants de la France moins je ne sais quelle résultante de ses volontés particulières que les volontés qui lui furent suggérées par un certain nombre de meneurs. Il semble bien que Lamartine ait exagéré en mettant toute l'œuvre révolutionnaire sur le compte des chefs, comme Michelet en mettant tout sur le compte du peuple, et que la vérité soit entre ces deux extrêmes ; à un point précis dont la détermination nous échappe.

Serait-ce parce qu'il se propose d'en parler ailleurs? Dom Leclercq ne traite pas des origines de la Fédération. En général, les historiens disent que la première fédération fut celle d'Etoile (Drôme, 29 novembre 1789), sur laquelle Michelet a écrit des pages dithyrambiques, singulièrement exagérées. En réalité, la première « confédération » eut lieu à Laragne (Hautes-Alpes), le 26 octobre 1789 (1). L'une et l'autre, la fédération de Laragne et celle d'Etoile, entraient dans le cadre chronologique choisi par Dom Leclercq.

11. — Que *La grande fuite de décembre 1793* (2) soit un livre mal fait l'auteur le reconnaît si simplement qu'il y aurait mauvaise grâce à insister là-dessus. L'intention primitive de M. Reuss était de consacrer à ce sujet un ou deux articles promis à la *Revue historique*. Cela eût été suffisant. Mais, en dépouillant les 111/4 in-folio des procès-verbaux du Directoire et de l'Administration centrale du Bas-Rhin, de 1791 à 1800 (aux archives départementales de Strasbourg), ses notes s'étaient tellement multipliées qu'il n'a pas résisté à la « tentation » d'en tirer un volume. Il a donc groupé des extraits de ces procès-verbaux, écrits dans le style amphigourique du temps, interminables et d'une lecture laborieuse. Ce n'est pas tout. Une autre « tentation » s'est présentée à M. Reuss, à laquelle il a succombé : celle d'exploiter ses notes et d'ajouter, « çà et là, des paragraphes relatifs à des événements connexes ou plus ou moins voisins, faits militaires, faits économiques, faits religieux surtout », d'où ce complément du titre : *La situation politique et religieuse du Bas-Rhin de 1794 à 1799*. Le résultat est que ce que promet le titre complémentaire est seulement esquissé, tandis que ce que le titre principal annonce est trop long.

A défaut d'un livre bien composé, nous avons, du moins, un ouvrage sérieux, fait tout entier à l'aide de textes inédits. L'auteur, s'il penche du côté de la Révolution, rejette la théorie qui demande qu'on l'accepte en bloc, « et cette autre thèse, trop commode pour les malfaiteurs publics ou privés, que tout comprendre c'est tout pardonner ».

Rappelons ce que fut la grande fuite de décembre 1793.

(1) Cf. CHARLES BELLET, *Histoire de la ville de Tain en Dauphiné*, t. II, *Période révolutionnaire*. Paris, 1922, p. 105-112.

(2) RODOLPHE REUSS, *La grande fuite de décembre 1793 et la situation politique et religieuse du Bas-Rhin de 1794 à 1799*. Strasbourg, Istra, 1924. In-8° de viii-339 p., 20 fr.

L'invasion des Autrichiens et des Prussiens en Alsace, d'abord victorieuse, fut arrêtée par Pichegru et Hoche. L'ennemi avait été bien reçu dans certaines parties du nord de l'Alsace, lesquelles pour la plupart, jusqu'à la veille de la Révolution, avaient dépendu de princes allemands, le landgrave de Hesse-Darmstadt et autres, reconnaissant la souveraineté du roi de France mais rattachés à la France par des liens assez lâches. On comprend que ces populations aient goûté médiocrement la Convention qui avait fait mourir ce roi sur l'échafaud et « dont le gouvernement révolutionnaire inaugurerait, à ce moment même, dans Strasbourg, si patriote et si fidèle, le régime terroriste le plus outrancier, à la voix de Saint-Just, de Lebas et de plusieurs de leurs collègues ». On comprend aussi que les Français vainqueurs aient frappé les mauvais citoyens coupables d'avoir pactisé avec l'ennemi. Mais ils ne se contentèrent pas d'une légitime revanche. Leurs arrêtés, leur langage menaçant, leurs jugements sanguinaires inspirèrent une terreur telle que, dans le courant de décembre, 25000 à 30000 hommes, plus de 40000 même, d'après un témoignage contemporain, — ces chiffres ne seraient-ils pas excessifs ? — pris d'une folle panique, se sauvèrent, loin de leurs foyers, à la suite de l'armée ennemie battant en retraite. Il y eut, parmi eux, des anciens fonctionnaires, des émigrés et des prêtres déportés revenus dans le pays, des étrangers qui ne l'avaient point quitté, mais aussi et surtout de petits bourgeois, des ouvriers, des paysans ou, comme on disait alors, des agriculteurs.

En dehors des émigrés, des partisans de l'ancien régime auxquels M. Reuss accorde des circonstances atténuantes, la masse des fuyards n'avait pas des sympathies pour l'Allemagne ou des sentiments contre-révolutionnaires ; elle céda tout simplement à la peur. M. Reuss raconte les efforts faits par eux et pour eux afin que la rentrée en France leur fût permise. En règle générale, la clémence fut lente à venir pour eux. Dès le 24 novembre 1793, le représentant du peuple J.-B. Lacoste avait écrit, de Bouxwiller, au Comité du salut public, à l'occasion d'une première fuite insignifiante en comparaison de celle de décembre : « La seule mesure à prendre est de guillotiner le quart des habitants de cette contrée et de ne conserver que ceux qui ont pris une part active à la Révolution, chasser le surplus et séquestrer leurs biens. » Peu à peu, au fur et à mesure des fluctuations politiques, la rigueur s'adoucit. La question des fuyards fut résolue, en fait, dans le sens de la bienveillance par Laumond, le premier préfet du Bas-Rhin, à force de bon vouloir, d'habileté, de flatteries à l'adresse du premier consul.

Le 11^e et dernier volume des procès-verbaux de l'Administration

centrale se clôt, le 30 mars 1800, « sans un mot de souvenir ou de regret au passé, ce qui s'explique d'ailleurs aisément, dit M. Reuss, puisque la République, qui survit encore de nom, est bien morte de fait ; l'ordre est rétabli, l'égalité subsiste, mais la liberté a disparu, puisque le Consulat, sous son masque mal attaché, c'est déjà presque l'Empire. » Que la liberté n'ait pas été parfaite sous l'Empire et le Consulat, fort bien, mais qu'elle ait disparu avec eux, qu'elle ait existé pendant la période révolutionnaire, cela non ! Les honnêtes gens le surent par expérience. Et ils le surent les prêtres réfractaires sur lesquels ce volume renferme d'utiles renseignements.

M. Reuss, tout en admettant que, parmi eux, il y eut « des esprits pacifiques, ne s'occupant pas de politique et désireux seulement de procurer à leurs ouailles les consolations de la religion », estime qu'« on ne saurait nier de bonne foi » que la majorité ne complotassent, en 1799, avec les émigrés et les agents ennemis, une invasion du sol français, « une restauration monarchique, et qu'ils étaient prêts à tout pour la faire réussir ». De cela il ne fait point la preuve. Les quelques textes qu'il allègue sont sujets à caution : la fureur dénonciatrice de la phraséologie révolutionnaire inspire de la méfiance.

12. — Entre les réactions provoquées au sein du protestantisme aucune n'a été plus importante que celle de John Wesley. Or, si elle a suscité des écrivains méthodistes en grand nombre, à peine a-t-elle retenu l'attention des historiens soucieux de critique. En France, nous avons un livre remarquable de M. Augustin Leger, mais qui ne raconte que — c'est le titre — *La jeunesse de John Wesley* (Paris, 1910). L'ouvrage du P. Piette (1) sera donc bien accueilli. Il replace la réaction wesléyenne dans son cadre historique et dans l'évolution du protestantisme. L'érudition est vaste et solide, un peu exubérante. On ne reprochera pas à l'auteur d'être aveuglé par des préjugés confessionnels ; il éprouve, pour le « grand éveilleur d'âmes » que fut Wesley, une sympathie qu'atteste le récit d'un « pèlerinage » qu'il fit à son tombeau, en 1922, et qui est telle que, dit-il, pour l'œuvre de Wesley « on se passerait facilement, dans la vie sentimentale du moins, quelque légère partialité ». Le style abuse des néologismes, comme « étatisation », « tabouer » = interdire, « païrer » = faire la paire, « subsidiées ». Les expressions n'y manquent pas qui sont d'un français douteux ou franchement incorrect, par exemple : « John accepta

(1) MAXIMIN PIETTE, *La réaction wesléyenne dans l'évolution protestante*. Bruxelles, Dewit, 1925. In-8° de xv-685 p., 16 planches, 25 fr.

cette proposition d'autant meilleure grâce » ; « tout qui voulait communier » ; « il en immédiatement commence la conquête ». Les termes modernes servent trop souvent à désigner des choses anciennes : tels « interwiewer », « piloter », « lock-out oratoire ». La phrase est fréquemment tourmentée. Malgré cela, ces pages sont vivantes, entraînant ; cet énorme volume, d'allure d'abord rébarbative, se lit avec une sorte de passion.

Il se divise en trois parties.

La première traite de l'évolution protestante avant le XVIII^e siècle. « Trois mouvements de grand style » ont tenté de rajeunir la réforme fondée par Luther et Zwingle : l'anabaptisme révolutionnaire, le nationalisme anglican, et la réaction de Calvin plus profonde, plus étendue, plus durable. Le calvinisme triomphe du zwinglianisme, duquel il s'annexe les idées et les territoires ; du luthéranisme, dont il gagne les docteurs et bouscule les églises ; de l'anglicanisme, que, par deux siècles de lutte, il pénètre entièrement de ses doctrines et de ses formes.

Au XVIII^e siècle — c'est l'objet de la deuxième partie —, en Angleterre, pour apporter le remède que réclame la langueur morale du pays, il n'y a des ressources suffisantes ni dans l'Eglise officielle ni dans les groupements dissidents reconnus par l'acte de tolérance de 1689 : presbytériens, congrégationalistes, baptistes, quakers, ni dans les sociétés religieuses de tendances piétistes, formées à partir de 1678, qui, en dehors de l'Eglise officielle, commencent mais ne mènent pas à bonne fin le renouveau moral devenu nécessaire.

Le *revival*, le grand réveil religieux de l'Angleterre au XVIII^e siècle, fut l'œuvre de John Wesley. Dans une troisième partie, plus considérable à elle seule que les deux autres, le P. Piette étudie les origines du mouvement wesléyien, les développements du méthodisme par Wesley et après sa mort, puis la réaction wesléyenne dans la vie protestante par la doctrine et l'organisation méthodistes.

John Wesley naquit le 17 juin 1713. Son père était pasteur à Epworth. Ce ne fut pas lui, mais la mère, qui exerça sur le chef du méthodisme une influence décisive. L'auteur établit ce point incontestablement. Il montre encore que la « conversion » de John fut non le passage d'une existence de péché à celle d'un juste, mais la transition à une perfection plus haute ; elle eut lieu non en 1738 mais, déjà, en 1725. Le souci principal de John fut, dès lors, la vie intérieure, toute personnelle.

Puis, à Oxford, John Wesley entre dans une petite société, fondée par son frère Charles. Il y a là un premier mouvement d'Oxford (1729-1735), qui n'est pas sans analogies avec celui de

1830 illustré par les noms de Pusey et de Newman, quoique l'issue ait été bien différente. Les préoccupations d'apostolat se font jour, et, dans le plan de vie intérieure de John, « la charité pratique, dans le plan de vie intérieure de John, « la charité pratique, réelle, effective, fait son entrée royale ». Une campagne d'opposition s'organise contre la petite compagnie. Parmi les épithètes destinées à tourner ses membres en ridicule, un étudiant lance le mot qui fera fortune : méthodistes. Ces enthousiastes ne sont-ils pas des gens de méthode, de système, qui suivent des règles en tout ?

En quête du vrai sens des Ecritures, John Wesley pense le découvrir chez les Peaux-Rouges, persuadé que ces idylliques sauvages, chers au XVIII^e siècle, l'aideront, parce qu'ils ne sont point gâtés par la sophistication des civilisés, à retrouver l'Évangile. De graves désillusions l'attendent à Savannah, en Géorgie, où il est chargé d'une paroisse de colons anglais et peut à peine entrevoir les Indiens (1735-1736). Cette équipée missionnaire lui sert, du moins, en ce qu'elle le met « en un contact bien rude avec les hommes et les choses de la vie ».

De retour, Wesley noue des relations avec les disciples de Zinzendorf et finit par passer en Hollande chez les Frères moraves piétistes de Herrnhut (1738). Le grand jour est le 24 mai 1738, avant le départ pour la Hollande. « Une assurance me fut donnée, dit-il, que le Christ avait enlevé mes péchés, oui, les miens, et qu'il m'avait sauvé de la loi du péché et de la mort. » Ce que son directeur piétiste Boelher appelle la « foi », c'est l'amour de Dieu, c'est « un sentiment d'union intime avec Dieu. Et ce sentiment conscient, vivement perçu, expérimenté, va faire sa force ». Cette saisie de la place que l'amour de Dieu doit occuper dans la vie chrétienne est, pour Wesley, comme une seconde et totale conversion, la « conversion » tout court, comme « une nouvelle naissance ». « Ce jour-là, a-t-on écrit, le méthodisme était né. »

Préparé par l'influence de sa mère, de la société d'Oxford, de la tentative auprès des Peaux-Rouges, des Moraves de Herrnhut, Wesley va être pleinement lui : il inaugure le *revival* auquel son nom est attaché, il court faire part de sa foi à tout venant.

Il se heurte aux obstacles. Finalement, poussé aux résolutions extrêmes, il s'émancipe de l'organisation territoriale et formaliste de l'Église anglicane, de la tutelle et des tendances piétistes des Moraves, et des théories nettement calvinistes de Whitefield, son associé de la première heure, de qui l'on a pu se demander si c'est à lui ou à Wesley que revient l'initiative dans l'affirmation publique du méthodisme.

Du piétisme il se détourne en 1740. On serait en droit d'assigner

à cette date « la réaction méthodiste comme mouvement autonome ».

En 1741, le calvinisme de Whitefield, sa doctrine de la prédestination absolue, décident Wesley à se séparer de lui. Une première et irréparable scission se produit dans le méthodisme. Wesley demeure un arminien convaincu.

Avec l'Eglise anglicane le conflit s'est affirmé dès 1738. Wesley s'est livré à la prédication. L'Eglise officielle lui fait un accueil froid. Les évêques sont hésitants ou ennemis. Il y a, pour indisposer contre les méthodistes, des singularités extérieures, des crises physiques survenues pendant les sermons, et aussi le sérieux d'une vie religieuse qui tranche avec le relâchement général. Whitefield, se voyant refuser toutes les chaires, prêche en dehors des églises, comme saint Paul hors des synagogues. Il parle en plein air à la population ouvrière de Bristol et de Kingswood. Wesley a grand'peine à se faire à cette façon de prêcher dans les champs : « ayant tellement tenu, dit-il, à tout ce qui regarde l'ordre et la décence, sauver des âmes ailleurs que dans une église m'aurait presque fait l'effet d'un péché ». Témoin de la réussite triomphale de trois sermons de Whitefield, il est convaincu de l'utilité de ce genre de ministère et, parce qu'il sait avoir trouvé sa vraie vocation, il consent, dit-il, « à s'avilir. » Pendant plus de 50 ans, jusqu'à sa mort, il ne cessera plus de prêcher en plein air aux auditoires de fortune : ouvriers, paysans, petites gens, dans les trois royaumes d'Angleterre, d'Ecosse et d'Irlande. Il écrit également, il écrit beaucoup. Des chefs de la réforme protestante, tous écrivains féconds, il est sans doute celui qui a écrit et édité le plus d'ouvrages. Ceux qu'on attribue avec certitude à lui et à son frère Charles comprennent 326 numéros de prose, 61 de poésie et 1/4 de musique ; 233 sont des œuvres originales de John, 100 des recueils ou des éditions dus à ses soins, 20 ont de lui une préface ou des notes, 20 sont des écrits de Charles, 30 sont le fruit de leur collaboration ou le travail de l'un des deux frères sans qu'on puisse dire lequel. Mais il parle plus encore qu'il n'écrit, et l'on se demande comment il a pu tant écrire lui le prédicateur itinérant toujours en courses, prêchant en moyenne trois ou quatre fois par jour. On a cru pouvoir lui attribuer 40000 sermons, d'autres disent 52000 depuis son retour d'Amérique. Ces chiffres sont probablement grossis ; le chiffre réel fut, il n'y a pas de doute, très élevé.

Prêcher en plein air, en dehors des églises qu'on lui refuse, est un premier pas qui éloigne Wesley de l'Eglise officielle. Voici le deuxième pas. Il est sans collaborateurs. Que fait-il ? Il confie à des laïques le soin d'édifier les réunions, en son absence, par la lecture de la Bible. L'un d'eux ayant prêché

malgré sa défense et obtenu un vrai succès, Wesley permet aux laïques provisoirement — ce provisoire dure toujours — le ministère de la parole, en attendant qu'un nombre suffisant de clergymen se rallient au *revival*.

Un troisième pas est fait quand les prédicateurs wesléyens partent pour l'Amérique, inaugurant le vaste effort missionnaire qui caractérise le méthodisme au XIX^e siècle. Les évêques anglicans ne veulent pas ordonner les prédicateurs. Wesley, ne pouvant obtenir l'ordination épiscopale, en vient à se dire que, comme prêtre, il peut lui aussi ordonner. Après de longues hésitations, il ordonne des prêtres pour l'Amérique (1784), puis pour l'Irlande et l'Ecosse (1785-1786), enfin pour l'Angleterre (1787-1789). Songea-t-il, en créant deux superintendants pour l'Amérique, à les nommer évêque ? Ce n'est pas impossible. En tout cas, le mot « évêque » remplaça bientôt « superintendant », et « le méthodisme, qui allait prendre de magnifiques développements dans le Nouveau-Monde, s'organisa sur le pied d'église épiscopale ».

Tout cela équivalait à une séparation entre Wesley et l'anglicanisme. Wesley, toutefois, écarta jusqu'au bout l'idée de réunir ses disciples en une Eglise autonome. Il prétendait être fidèle à l'Eglise de son baptême.

Wesley ne fut pas novateur en matière de doctrines. En toutes circonstances, il affirma son attachement aux 39 articles. Le sens de ces articles était aussi peu arrêté au XVIII^e siècle qu'au temps de leur rédaction. Wesley leur donna une interprétation arménienne, et non le sens calviniste que d'autres préférèrent.

D'après Wesley, la marque distinctive du méthodisme est l'amour de Dieu et du prochain. L'élément propre à John Wesley c'est l'appel à l'expérience religieuse sentie. L'expérience triomphait alors dans les sciences naturelles ; il lui livre le domaine surnaturel. L'expérience religieuse porte principalement sur la « conversion », la « nouvelle naissance », l'assurance que possède tout homme juste de son état actuel de justifié. Autre chose est cette assurance, autre chose la certitude de la persévérance finale ou de la prédestination du calvinisme. Non moins que contre le prédestinisme calviniste, Wesley s'insurge contre le solifidisme et l'antinomisme de Luther ou des Frères moraves. Il ne se contente pas de la foi sans les œuvres ; c'est par la pratique des bonnes œuvres et des vertus chrétiennes que celui qui est justifié va se sanctifiant. Toujours Wesley insista là-dessus. « Toutes ces œuvres, dit le P. Piette, il les a, nous le savons par sa vie, pratiquées lui-même avec un héroïsme rare. »

Un autre aspect de l'originalité de Wesley, ce qui a permis à la réaction wesléyenne de durer et de se développer « jusqu'à

devenir le plus important mouvement religieux actuel dans le monde protestant », est l'organisation méthodiste. Wesley ne se bornait pas à la prédication. Ses adeptes étaient enrôlés dans un groupement qui devait soutenir leur ferveur religieuse. Après diverses tentatives, ces groupements aboutirent à l'institution des classes et des sociétés. Plusieurs régénérés, de 5 à 12, formaient une classe, plusieurs classes une société ; les sociétés, à leur tour, se groupaient par districts, les districts par provinces ou par nations. Tout reposait sur la classe, petit ocnacle clos ayant son assemblée hebdomadaire, laquelle comportait, en plus de prières et de cantiques, de lectures et d'exhortations pieuses, la confession publique de tous les assistants, à commencer par le chef. Le P. Piette aurait pu noter — comme l'a fait l'auteur d'une bonne étude sur le méthodisme qu'il ne paraît pas connaître — que Wesley en tout cela, abandonnant les dénominations traditionnelles, s'est inspiré de la législation des monastères du moyen âge (1). C'est ce que le protestantisme a gardé du catholicisme, doctrinalement, hiérarchiquement — l'autorité de fait survit même là où l'on accorde le plus à l'individualisme. — disciplinairement, qui l'empêche de périr et lui vaut une mesure de vie variable avec le degré de la persistance catholique.

Le P. Piette ne parle pas non plus de tant de choses défectueuses dans le méthodisme de Wesley, par exemple de ce qu'il a parfois de puéril, de superstitieux, des extravagances auxquelles il donna lieu après Wesley et déjà de son vivant. Une mention rapide est accordée aux « crises physiques » et convulsions provoquées par la parole de Wesley et de ses disciples, dans lesquelles Wesley vit la preuve que Dieu était avec lui. Rien sur l'arbitraire et le côté purement humain de l'évolution doctrinale et de l'enseignement religieux de Wesley, par exemple sur les difficultés, insolubles pour le méthodisme et pour toutes les formes du protestantisme, que soulève ce passage émouvant de Wesley :

« Dieu lui-même a daigné enseigner le chemin. C'est pour cela qu'il est venu du ciel. Cette voie, il l'a décrite dans un livre. Oh ! donnez-moi ce livre. A tout prix donnez-moi le livre de Dieu. Je le tiens : ici il y a assez de science pour moi. Puissè-je être l'homme d'un seul livre, *homo unius libri* ! C'est ici que je me tiens, loin des voies compliquées des hommes. Je me suis assis solitaire : Dieu seul est ici présent. Sous son regard, j'ouvre et je lis son livre uniquement pour y trouver le chemin du ciel. Surgit-il un doute concernant le sens de ce que je lis ? Quelque

(1) OSCAR HAVARD, *Une congrégation protestante. Le méthodisme en Angleterre et en France*, dans *Le Correspondant*, 10 octobre 1909, p. 52-54.

point paraît-il obscur et difficile? Aussitôt je lève mon cœur vers le Père des lumières : — Seigneur, n'est-ce pas ta parole « Si quelqu'un manque de sagesse » qu'il la demande à Dieu? « Tu donnes avec libéralité et sans reproche. » Tu as dit : « Si quelqu'un veut faire ta volonté, il la connaîtra. » Je veux la faire : fais-moi savoir ta volonté. Alors je cherche des passages parallèles de l'Écriture et je les considère, « comparant les choses spirituelles entre elles ». J'y applique toute mon attention et tout le sérieux effort dont mon esprit est capable. Quand le doute persiste, je consulte ceux qui ont quelque expérience des choses de Dieu et les écrits par lesquels bien que morts ils parlent encore. Et ce que j'apprends de la sorte voilà ce que j'enseigne. »

Le livre du P. Piette ne vise qu'à exposer la réaction wesléyenne dans l'histoire du protestantisme. N'aurait-il pu, sinon discuter le méthodisme, du moins, tout en admirant Wesley, souligner davantage ses lacunes? De ses « trois aventures d'amour, toutes plus lamentables et ridicules les unes que les autres », il évoque, en quelques mots, seulement la première : un récit plus détaillé aurait aidé à comprendre Wesley « si grand et si faible (1) », si ingénu, si crédule. Une question encore, que le P. Piette ne pose pas : combien de journaux intimes sont-ils de tout repos, et quelle est la valeur de celui que Wesley a écrit, au jour le jour, pendant toute sa longue vie (la Standard édition en 8 vol., Londres, 1909-1916 ; des années entières du journal furent jetées au feu par la femme de Wesley)? Le P. Piette s'y réfère à chaque instant, et à bon droit, car c'est un document inappréciable. La sincérité de l'auteur n'est pas suspecte. Mais autre chose est la sincérité, autre chose l'exactitude. Wesley est une de ces âmes enthousiastes et candides qui croient aisément que ce qu'ils désirent est arrivé : on avait deux ou trois centaines d'auditeurs, on en a vu plus de mille. Le Wesley que nous présente le P. Piette est celui qui apparaît dans les écrits wesléyens : est-ce très exactement le Wesley véritable?

Quand Wesley mourut (1791), il y avait 72000 méthodistes en Angleterre, 64000 dans le Nouveau-Monde. Son héritage se morcela, faute d'un chef capable de s'imposer. Malgré des luttes intestines, le méthodisme augmenta ses effectifs. En 1861, la Grande Bretagne et l'Irlande comptaient 350000 wesléyens. A partir de 1855, la réaction wesléyenne va de conquête en conquête. L'élément laïque prend de l'importance. Une campagne de propagande active est menée en dehors de l'Angleterre. En 1924, il y avait peut-être environ 3500000 de méthodistes, divisés en une

(1) HENRI BREMOND, dans *Le Correspondant*, 25 juin 1920, p. 1215.

multitude de branches mais avec une tendance vers l'unité possible au protestantisme.

Au point de vue du développement interne, deux nouveautés principales existent.

En matière de doctrine, l'expérience religieuse a évolué ; on constate un affaiblissement considérable du sentiment du péché, la disparition presque complète des crises physiques, « les *revivals* sont, en fait, considérés comme exceptionnels » et l'effort est « de plus en plus tourné vers la persuasion, l'argument, l'enseignement et la sympathie ». Le méthodisme du xx^e siècle « n'a plus qu'une vague relation avec les doctrines officielles de son Eglise », avec la pensée de son fondateur. La théologie méthodiste s'achemine vers les théories de Schleiermacher, le père du protestantisme libéral, et de William James, le prophète du pragmatisme religieux.

L'organisation méthodiste n'a pas moins évolué. « La cellule-mère du méthodisme, comme chacun le sait, dit H. B. Workman, c'est le *class-meeting* », — la « coulpe » des monastères. Pour John Wesley, une église méthodiste sans *class-meeting* n'aurait pu se concevoir. Actuellement, cet organisme tend à disparaître ; il est, pratiquement, devenu facultatif. La richesse, dans laquelle Wesley entrevoyait le péril, afflue chez les méthodistes ; il est vrai qu'ils donnent des sommes quasi fabuleuses pour les missions.

Si Wesley revenait parmi nous, il ne se reconnaîtrait guère dans ces foules de méthodistes qui se réclament de son nom. Pour retrouver quelque chose de sa conception religieuse et de sa méthode d'évangélisation, peut-être n'aurait-il que la ressource de s'adresser à l'Armée du Salut du général Booth, ancien ministre de la Methodist New Connexion.

(A suivre).

Félix VERNET.

CHRONIQUE D'HISTOIRE DES RELIGIONS

(Suite et fin)

IV. — Religion des Égyptiens.

La seconde partie de l'ouvrage de Frazer est consacrée au culte d'Osiris. C'est, lui aussi, un dieu de la nature, dont on célébrait chaque année la mort avec des alternatives de douleur et de joie, mais dieu de la nature qui incarne la puissance universelle de fécondation, parce que, entre deux déserts torrides, il crée ce paradis d'eau, de blé et de fruits qu'est l'Égypte. Le Nil croît et déborde, puis diminue au point de donner l'impression qu'il va tarir, le blé verdit, pousse en épi et meurt par l'homme qui le change en farine, la vigne, après avoir produit ses grappes, perd son sang sous les pieds des fondeurs, l'arbre donne son fruit, puis se dessèche. Vient le miracle. De nouveau le blé germe, la sève monte dans l'arbre et le Nil répand encore une fois sa fécondité. De cette plénitude qui s'appauvrit, de cette mort annuelle suivie de résurrection, les Égyptiens ont tiré la légende d'Osiris, vie bienfaisante d'un dieu inventeur de l'agriculture, qui meurt par assassinat, qui subit un démembrement et qui se manifeste à nouveau par résurrection, étapes qui marquent les traits caractéristiques de la plupart des mythes agraires. Frazer étudie cette légende, telle que l'exposent surtout Diodore et Plutarque, dans sa forme la plus récente, et il a parfaitement vu comment Osiris est essentiellement le dieu de la fertilité, du blé et de l'arbre et comment, en assurant par sa résurrection l'immortalité des hommes, il est devenu le dieu des morts. Par contre, il n'explique pas par suite de quelles circonstances ce dieu de la nature, de rôle universel, a pu se transformer en un dieu politique et local et comment le dieu du Nil et du blé a fini par devenir celui qui transmet « la fonction royale » aux serviteurs d'Horus et aux Pharaons. On en trouvera l'histoire, autant du moins qu'elle se peut saisir en ces lointaines perspectives, dans le beau livre de Moret sur *Le Nil et*

(1) JAMES-GEORGE FRAZER, *Atys et Osiris. Étude de religions orientales comparées.* Paris, Geuthner, 1926.

la civilisation Égyptienne (1). Il semble qu'aux tous premiers débuts de l'histoire de l'Égypte, les nomes orientaux du Delta aient été, à un moment donné, sous l'autorité d'un chef Anzti, qui gouvernait personnellement le 9^e nome. Les enseignes qui nous le font voir antérieurement aux rois thinites, le représentent comme un héros humain divinisé et il porte le titre de « protecteur » ou de « pasteur des peuples ». A une époque qu'il est impossible de préciser, mais évidemment antérieure aux premières dynasties, des adorateurs d'Osiris ayant pour drapeau l'arbre fétiche qui lui est consacré, le Zed, arborent et dressent cet emblème dans les deux villes, qui s'appelleront désormais « les cités du Zed », Busiris et Mendès. A Busiris même, la capitale du 9^e nome, Osiris prend la place du protecteur Anzti, s'identifie avec lui et s'installe en « chef qui préside aux nomes orientaux ». Un texte des Pyramides en apporte la preuve (§ 614). Une invocation à Osiris énumère les services rendus par Horus, fils d'Isis à son père : « Il t'a placé en avant des dieux, il a fait que tu prennes possession de toute cougonne... Horus t'a fait vivre en ce tien nom de Anzti ». Après les Pyramides, le nom de Anzti disparaît des textes religieux et historiques, il est remplacé par celui d'Osiris qui joindra désormais à ses attributs de dieu agraire, la crosse et le fouet des pasteurs de peuples et fondera ainsi la légitimité des Pharaons, successeurs des serviteurs d'Horus. De Busiris, les partisans d'Osiris se sont répandus dans tout le Delta. Nul récit ne nous retrace leur conquête, mais les étapes de leurs progrès se marquent clairement par l'annexion au mythe osirien de dieux et de déesses, à l'origine distincts et localisés ailleurs. Deux points en effet sont historiquement certains : l'existence dans le Delta de nombreux centres divins où règnent Isis, Thot, Horus, Anubis, etc., et l'indépendance initiale de ces cultes vis-à-vis d'Osiris. De quelle façon, ces dieux et ces villes sont-ils entrés dans l'orbite du groupe osirien, nous l'ignorons. Toutefois la légende d'Osiris, dont les éléments essentiels sont épars dans les textes des Pyramides, nous montre ces dieux annexés à Osiris. C'est donc après la conquête du Delta par les adorateurs d'Osiris que cette légende a pris la forme que nous connaissons. Cette union du dieu de la fertilité avec le héros divinisé Anzti expliquerait dès lors parfaitement ces traits d'apparence historique qui par certains historiens ont fait prêter à Osiris une personnalité réelle. M. Frazer soutient (p. 57) que la légende rapportée par Plutarque et qui associait Osiris mort avec Byblos en Phénicie « est sans nul doute de

(1) MORET, *Le Nil et la Civilisation Égyptienne*. Paris, La Renaissance du Livre, 1926.

date récente et probablement peu digne de foi ». Les découvertes récentes lui donnent sur ce point un démenti formel (1). Sur un cylindre-cachet trouvé par M. Montet à Byblos figure la représentation à l'égyptienne de la dame de Byblos. Elle nous apparaît sous les traits d'Isis-Hathor et se trouve aux côtés d'un dieu Hay-Tau, qui n'est autre qu'Adonis. En effet des textes égyptiens très anciens ont amené M. Montet à identifier à la région de Byblos du début du troisième millénaire un mystérieux pays de Nega auquel ils font allusion et dont ils nomment le dieu Hay-Tau. Or l'histoire de ce dieu « métamorphosé en sapin » a des points de contact avec le mythe d'Osiris dont le corps fut entouré par le bois d'un arbre qui l'environnait de toutes parts et aussi avec celui d'Adonis, considéré au premier chef comme l'esprit de la végétation et surtout des arbres. Cette assimilation primitive d'Adonis-Eshmun avec l'arbre, nous en avons chez les Égyptiens un exemple frappant. Le Pharaon Pépi Ier, dans une inscription funéraire, se compare, lorsqu'il est enfermé dans son sarcophage en bois, au dieu Hay-Tau de Nega, c'est-à-dire à l'Adonis-Eshmun de Byblos. Mais si l'on veut bien se rappeler que le pharaon momifié, dans toute la littérature égyptienne est non seulement assimilé à Osiris, mais qu'il est devenu Osiris lui-même (2), on verra du premier coup que pour les Égyptiens de la fin de l'Ancien Empire (2475 av. J.-C.), Eshmun-Adonis et Osiris étaient un même dieu. Maintenant ces deux mythes sont-ils issus l'un de l'autre, ou bien, ont-ils une origine commune, c'est ce que, dans l'état actuel de la science, il n'est pas permis de discerner d'une façon claire. Nous admettrions pourtant volontiers avec Hall (3) que le dieu Osiris est d'origine syrienne, que par conséquent il est avec Eshmun-Adonis un seul et même dieu, mais dont le mythe et le culte se sont développés d'une façon différente selon les pays.

Ce serait une erreur de croire qu'Osiris, s'il a été le plus populaire des dieux d'Égypte, en ait été le plus grand ou le seul. La prédominance a successivement passé à Rà, à Atoum, à Amon, à Phtah, et Moret dans son livre *Le Nil et la Civilisation Égyptienne* (4) a tracé de cette évolution le tableau historique le

(1) Cf. PIERRE MONTET, *Le pays de Négau près de Byblos et son dieu*, dans *Syria*, 1923, p. 181 sq.

(2) EDUARD MEYER, *Histoire de l'Antiquité*, t. II, *L'Égypte jusqu'à l'époque des Hyksos*, (trad. Moret) p. 133 sq.

(3) Cf. *The Cambridge Ancient History*, vol. I, *Egypt and Babylonia*, p. 264.

(4) M. MORET, *Le Nil et la Civilisation Égyptienne* (Bibliothèque de

plus nuancé et le plus remarquable qui soit. En d'autres ouvrages la matière est découpée en études fragmentaires, ici tout s'unit et se fond en une évocation vivante. Ce serait d'ailleurs une faute de vouloir en Égypte, comme d'ailleurs dans tout l'Orient ancien, traiter à part l'histoire et la religion. Nulle cloison étanche ne les sépare, le sentiment religieux est à la base de la vie publique comme de la vie privée et l'évolution qui se manifeste par exemple dans la spéculation théologique, aura, si étrange que cela paraisse, sa répercussion dans le domaine de la politique et jusque dans celui de l'art. Le chapitre consacré strictement à la religion ne comprend qu'une cinquantaine de pages, mais c'est d'un bout à l'autre du livre que l'auteur a marqué, par la nature même des choses, la place qui lui revient. A partir du jour où les hommes dans la vallée du Nil deviennent sédentaires, nous entrevoyons, grâce à lui, le passage du clan au nome, organisation à la fois agricole et religieuse. Cependant déjà à cette époque lointaine, des dieux apparaissent, sur la nature desquels nous ne sommes pas fixés. Sont-ce des totems transformés en dieux. M. Moret le soutient, mais d'autres nient que le totémisme ait jamais existé en Égypte (1), et leurs arguments ne sont pas sans valeur. Dans les luttes entre les populations du Delta et de la Haute Égypte, nous voyons alors des dieux nouveaux se joindre aux dieux des nomes et des causes locales et politiques hiérarchiser les êtres divins. Au cours de son évolution, la religion égyptienne ira tout à la fois, en se compliquant et en se simplifiant. Elle se complique dans le peuple, mais elle se simplifie dans les hautes sphères sacerdotales. Entreverra-t-elle le monothéisme, comme quelques-uns l'ont prétendu? Non, affirme nettement M. Moret. « Par le fait même de la conception qu'elle se faisait du dieu, l'Égypte ne pouvait être que polythéiste » (p. 419) et l'échec de la tentative d'Ikhounaton (Aménophis IV) en est la preuve. C'est qu'en effet pour un Égyptien, le dieu de la cité, même s'il appartient à la plus humble bourgade, possède toujours un potentiel, une force vitale qui fait de lui un être de même nature que ses voisins des grandes métropoles. En lui réside une parcelle de cette force anonyme et impersonnelle qui se retrouve en chacun des êtres divins, sans cependant se confondre avec aucun d'eux. Chaque être divin conserve impérissable sa part

synthèse historique). Paris, La Renaissance du Livre, 1926. In-8° de xvii-573 p. avec 77 figures et cartes dans le texte et 24 pl. (55 figures) hors texte.

(1) Sur cette question, on pourra consulter utilement VAN GENNEP. *L'État actuel du problème totémique*. Paris, 1920, p. 179 sq.

de pouvoir sacré et entre les dieux divers la hiérarchie s'établit par la quantité et non par la qualité de ce pouvoir sacré. D'où il suit que le monothéisme en fait ne s'est jamais adapté à la mentalité des Égyptiens et que le polythéisme subsistera toujours chez eux, quelle que soit l'autorité politique de Râ, d'Osiris ou d'Amon. Par ailleurs un remarquable travail d'élaboration collective s'est accompli, auquel a présidé la pensée des théologiens : il aboutit à souder l'humain et le divin au moyen d'une théogonie qui, d'une part, reflète les événements de la terre, les luttes des groupes, les progrès de la centralisation, et, d'autre part, met aux origines de la royauté les grands dieux de la nature. Deux de ces dieux prennent dans le panthéon une place éminente : Râ et Osiris. Râ est le soleil, et il devient le démiurge, le créateur des dieux eux-mêmes, l'initiateur de tout ordre, divin et humain. Osiris est le dieu de la végétation. Par sa lutte avec son frère ennemi Seth, le désert, l'aridité, la nuit, il symbolise tout ensemble un drame cosmique, les forces vitales toujours renaissantes après une torpeur ou une mort apparente, des péripéties historiques, puis un drame moral ; il est le dieu de la mort et de la résurrection. Tous les dieux finissent par être des répliques de Râ et d'Osiris et le roi lui-même en est l'incarnation, le détenteur unique de la force sacrée. Jamais monarchie de droit divin n'a eu un caractère aussi absolu que celle qui a régné sur cette terre, une fois le Nord et le Sud unifiés. Au Pharaon appartient tout ce qui est à son peuple et le peuple lui-même ; par lui seul, le peuple est en relations avec la divinité. Après avoir ainsi reconstitué les origines et expliqué le despotisme régalo-divin, M. Moret précise les étapes ultérieures. Un jour vient où une oligarchie de prêtres et de nobles s'impose au roi, plus tard une révolution populaire émancipe la masse et par le fait même, c'est, dans ce pays essentiellement religieux, la participation *directe* au culte qui, en s'étendant, entraînera une participation croissante à l'administration de l'État et à la propriété agraire. Râ demeure le monopole des Pharaons, mais la religion d'Osiris s'est peu à peu ouverte : la passion et l'immortalité d'Osiris valent pour un nombre d'êtres toujours accru. Au régime du bon plaisir royal succède, de l'aveu même des Pharaons, un régime de la loi et du droit sur lequel se greffe au point de vue social, un véritable socialisme d'État. Tandis que le Pharaon plus humain interroge sa conscience pour créer la loi, le plébéien mieux éveillé à la religion personnelle, interroge sa pensée sur le sens de la vie.

Si sa conscience lui rend témoignage qu'il est « pur » il est sûr dès lors de devenir immortel. Le mort justifié devient un Osiris et Moret démontre plus fortement qu'on ne l'avait fait

encore, cette identification du mort avec les rois et les dieux (1).

Quand l'Égypte sort de son isolement relatif, quand, après avoir subi la conquête des Hyksos et s'en être délivrée, instruite par l'expérience, elle établit au dehors des protectorats pour éviter les invasions, une féodalité sacerdotale et guerrière se reconstitue contre laquelle le roi devra lutter. La tentative religieuse d'Aménophis IV d'imposer à l'Égypte le culte d'Aton, le disque solaire, n'est pas autre chose, en fait, qu'une tentative pour secouer le joug des prêtres d'Amon et rendre au roi la plénitude de sa puissance. Mais Amon était trop puissant pour être détrôné ; l'on sait comment il triompha et comment, avec la XXI^e dynastie, le grand prêtre thébain finit par s'asseoir sur le trône. Aucun historien n'a mieux fait ressortir le caractère particulier de cette histoire qui est éminemment histoire religieuse. Il a montré surtout comment au développement de la pensée égyptienne préside ce sentiment profond que la divinité est force vitale, énergie créatrice, potentiel qui se morcelle dans les dieux. Mais dans ce morcellement la théologie heliopolitaine a cherché à hiérarchiser le divin. Râ a été conçu comme une intelligence qui a pensé le monde, qui s'exprime par la Parole, instrument de création continue et organe de gouvernement, sa fille Maât, déesse de la Vérité-Justice. Il semble que, dans la pensée égyptienne une métaphysique s'ébauche qui annonce Platon et surtout le néo-platonisme (2).

La nouvelle traduction du *de Iside* de Plutarque (3) sera bienvenue à la fois des hellénistes, des égyptologues et des historiens des religions. Elle met en effet entre leurs mains un texte, pas toujours facile à traduire, mais de toute première importance pour l'histoire des idées religieuses dans l'antiquité. La traduction remarquablement fidèle et élégante marque un progrès considérable sur celles d'Amyot, de Ricard et de Bétolaud, des notes empruntées à la littérature grecque ancienne et à l'égyptologie moderne ne laissent aucun nom historique, aucune idée importante sans explication. On ne s'étonnera pas cependant que, dans ce dernier domaine, moins familier à l'auteur, quelques détails ne soient pas

(1) Cf. *Revue des Sciences Religieuses*. 1926, p. 99 sq.

(2) Sur cette question du Verbe dans la spéculation métaphysique égyptienne cf. MORET, *Mystères égyptiens*, p. 105 sq. ; JULES BAILLET, *Introduction à l'étude des idées morales dans l'Égypte antique*, p. 188 ; TH. GOMPERZ, *Les Penseurs de la Grèce* t. II, p. 268. L'étude de cette question serait d'ailleurs entièrement à reprendre.

(3) PLUTARQUE, *Isis et Osiris. Traduction nouvelle avec avant-propos, prolégomènes et notes* par MARIO MEUNIER. Paris, L'artisan du Livre, 1924. In-16 de 236 p.

absolument au point et on regrettera qu'une table des matières détaillées, un index des noms et des choses ne viennent pas faciliter l'usage du livre. Plutarque nous expose dans son ouvrage le dernier état de la légende osirienne au moment où il vivait III^e siècle ap. J.-C.), mais encore faut-il s'empresse d'ajouter qu'il la voit avec une mentalité purement grecque, en disciple fervent de Platon et en adepte du néopythagorisme. Il ne cherchera donc pas à discerner ce qu'il y a de primitif dans ce mythe d'Osiris, ni non plus le développement historique du culte, mais seulement ce qu'il veut y voir lui-même dans sa recherche de la vérité. Encore qu'il perçoive la parenté d'Osiris et de Dionysos il ne voit pas le mythe essentiel d'un dieu de la végétation, mais il s'en va tout droit à la conception dualistique de Platon où Dieu s'oppose à la matière. Pour Plutarque, Isis et Osiris sont des génies, c'est-à-dire des êtres qui, s'ils ont été des hommes, sont maintenant devenus des dieux (27). Osiris est désormais le principe de toute génération, tandis que Typhon son ennemi est principe du dessèchement et de la ruine et Plutarque compare le premier à Ahura-mazda, tandis que le second serait Ahriman, le mauvais. Osiris est le soleil et le ciel, Isis au contraire est la nature considérée comme femme et apte à recevoir toute génération (53). Au fond Osiris est la vie souveraine à laquelle tout homme va s'unir après la mort, lorsque son âme est suffisamment dégagée des passions et il est l'Un adoré dans tous les temps, dans tous les lieux, sous tous les noms divers qui désignent la divinité. Nous sommes peut-être assez loin de cette Égypte qui n'était qu'égyptienne. nous nous rapprochons par contre des idées chères à Platon et de ce qui sera le néo-platonisme.

On pourrait distinguer dans l'ouvrage du professeur Lexa (1) deux parties différentes et de valeur inégale. Tout ce qui concerne la magie égyptienne proprement dite, ses formules, ses rites, ses amulettes, la magie copte, héritière des anciennes pratiques de la vallée du Nil, constitue un travail fondamental qui résume à peu près ce que l'on sait sur ce sujet. Par contre la conception que l'auteur se fait de la magie et ses idées sur les origines de la magie ne seront pas admises par tout le monde. On y verra l'influence des idées de J.-G. Frazer, hypothèses que l'ethnographie bat de plus en plus en brèche. M. Lexa définit la magie : « Une activité tendant à produire un effet dont la connexion avec cette action n'est pas subjectivement explicable par la loi de causalité » (p. 17).

(1) PH. DR. FRANÇOIS LEXA, *La Magie de l'Égypte antique. De l'Ancien Empire jusqu'à l'époque copte*. Paris, Geuthner, 1925. 3 vol. in-8°. Tome I, *Exposé*, 220 p. ; t. II, *Les textes magiques*, 235 p. ; t. III, *Atlas* IX p. — LXXI pl.

Il oublie l'élément religieux qui frappe au premier abord dans tous les documents publiés et au cours desquels il apparaît clairement qu'en se servant de moyens magiques, l'homme, suivant le mot d'Erman (1), s'efforce de dominer les vertus qui dirigent les destinées humaines. Repousser cette définition sous prétexte que la magie est plus ancienne que la religion et ne la présuppose pas, est une hypothèse que ne justifient pas les constatations ethnographiques les plus récentes (2). D'ailleurs M. Lexa lui-même est obligé de reconnaître cet élément religieux, dévié, il est vrai de son but et il écrit (t. I, p. 111) : « L'idée qu'on puisse dompter les dieux et les esprits et les forcer à obéir était courante chez les Égyptiens dès les temps les plus reculés ». En fait la notion de la magie implique nécessairement celle d'un pouvoir ou d'un milieu en quelque sorte surnaturel, qui est censé permettre à l'homme d'exercer, même à distance, par des moyens sans proportion apparente avec la fin à obtenir, une influence occulte, anormale, contraignante, infaillible. Ce qui est caractéristique en cela, ce n'est pas la nature personnelle ou impersonnelle des forces surnaturelles mises en jeu, ce n'est pas davantage la portée sociale ou antisociale du rite accompli, c'est plutôt l'esprit positif d'indépendance à l'égard de tout maître divin et de toute loi morale avec lequel agit le sorcier (3). De là ce résultat sur la religion, reconnu par deux égyptologues aussi divergents d'idées que Virey et Moret, que la magie a dénaturé tout ce qu'il y avait d'élevé et de pur dans les notions religieuses des anciens Égyptiens (4). Il est regrettable que M. Lexa n'a pas fait ressortir ce dernier point.

L'auteur classe les sorcelleries de l'ancienne Égypte en trois groupes, selon qu'elles concernent la vie terrestre, la vie posthume et la communication de ce monde avec celui des esprits. Est-il besoin de souligner que la satisfaction des besoins terrestres est surtout celle des passions et que la magie pour l'Égyptien moyen assure plus facilement et plus sûrement le salut dans l'autre monde que la vertu. La formule constitue le moyen magique par excellence. De même que l'homme peut, par le langage, commander à son prochain et même aux animaux, ainsi s'est-il imaginé pouvoir commander aux dieux. Dans cet ordre d'idées la connais-

(1) *Die ägyptische Religion*, 2^e Ed. Berlin, 1909, p. 127.

(2) Cf. P. W. SCHMIDT, *L'Origine de l'Idée de Dieu* ; BOUVIER, *Magie et Magisme* dans *Semaine d'Ethnologie religieuse. Compte rendu analytique de la 1^{re} session tenue à Louvain (1912)* p. 128 sq.

(3) Cf. BOUVIER, *Magie et Magisme*, art. cit. p. 138.

(4) VIREY, *La Religion de l'ancienne Égypte*, p. 271 ; MORET, *Au temps des Pharaons*, p. 272.

sance du nom vrai est de toute première importance et savoir le nom d'un dieu, c'est le forcer à obéir et lui ravir son pouvoir (1). De là, dans les incantations, ces listes de noms, prononcés parfois de toutes les façons possibles pour être sûr que le nom véritable n'a pas échappé et que le dieu obéira à cet appel irrésistible. A ces formules se joignent des remèdes magiques, dont beaucoup sont basés sur l'idée de la magie sympathique, ainsi l'emploi d'un onguent dans lequel entre de la graisse de chat sera souverain contre les souris. L'envoûtement était connu et dans certains cas puni de mort (2). Les amulettes étaient innombrables, qu'il s'agisse de statuettes ou de symboles de dieux, de signes hiéroglyphiques ou simplement de nœuds. Ici encore il s'agit de magie imitative et l'auteur ne semble pas avoir saisi que le nœud qui constitue un obstacle physique sur une corde, en constitue également un au point de vue magique pour les affaires que l'homme peut ainsi retenir ou délier (3). Les Coptes, fils des anciens Égyptiens, devaient aussi nécessairement hériter de leurs superstitions. On sait d'ailleurs avec quelle force elles sont enracinées dans l'âme populaire et combien de siècles de culture et de religion en esprit et en vérité il faut pour les détruire. La magie copte est donc étroitement dépendante de la magie égyptienne, elle s'est seulement transposée sur un plan chrétien. Le Christ, la Vierge, les Anges remplacent les anciens dieux, et en plus d'un document il semblerait qu'on a sous les yeux un simple décalque et un démarquage d'une formule du Moyen Empire. A l'époque gréco-romaine, les magies égyptienne et grecque ont influé l'une sur l'autre, mais il apparaît pourtant que, sur ce point comme sur plusieurs autres, les Grecs se sont mis à l'école des Égyptiens. Parmi les noms des dieux cités dans les papyrus magiques se trouve à maintes reprises le nom de Ya ou Ye, Yaï, Yaeo, Yaëw, Iao et Yaho. Ce n'est pas autre chose que le nom de Yahvé dont la forme Yaho nous a été révélée par les papyrus araméens d'Éléphantine. Eloai, Eloë, Eloï, Eloy rappellent également Elohim de la Bible. Il y avait là un fait qui méritait d'être relevé et qui, d'une certaine manière, souligne l'influence juive en ce pays. Le volume II donne les principaux textes magiques égyptiens et les rend ainsi accessibles.

(1) MORET, *Le Nil et la Civilisation égyptienne*, citant un fragment de la légende de RÂ : « Ainsi RÂ avait livré avec son cœur, son vrai nom, le secret de son pouvoir » p. 433.

(2) *Papyrus Lee et Papyrus Rollin*, p. 116 et 117.

(3) Cf. FRAZER, *Le Rameau d'Or*, t. I, *Magie et Religion*. Trad. STIEBEL et TOUTAIN, Paris, 1903, p. 319.

Un volume de planches met sous les yeux tout le matériel magique. A remarquer en particulier la planche LXXI qui, après avoir représenté quelques signes hiéroglyphiques à l'état normal, homme, lion, serpent, guêpe, etc., les montre coupés en deux et mis ainsi hors d'état de nuire par une opération magique ultérieure.

M. Louis Ménard a popularisé en France l'étude des livres hermétiques (1). Il estime que ceux-ci, dernière production de la philosophie gréco-alexandrine, forment un trait d'union entre la théologie égyptienne et le christianisme naissant, que ces livres, et en particulier le *Poimandres*, seraient contemporain du *Sermon sur la Montagne*. Il voit entre ces livres et l'Évangile de saint Jean des rapports manifestes, l'un et l'autre ayant été écrits par des Judéo-Grecs, dans un milieu imprégné des idées de Philon et qui donnera plus tard naissance au gnosticisme. Depuis lors, R. Reitzenstein a repris la question et lui a donné une base plus large et plus scientifique par l'exégèse des textes hermétiques et surtout du *Poimandres* (2). Malgré l'attitude réservée des hellénistes, cette opinion avait gagné du terrain parmi les exégètes et Loisy (3) s'était lui-même aiguillé sur la piste d'Hermès-Logos. Le R. P. Lagrange a voulu, dans la *Revue Biblique* (4), chercher s'il n'était pas à propos de dégager l'Évangile de ces rapprochements compromettants et voici les conclusions auxquelles est parvenue sa pénétrante critique des sources. Les écrits hermétiques que nous possédons n'ont aucune chance d'être antérieurs au II^e siècle, peut-être même au III^e siècle ap. J.-C. L'hermétisme est la religion philosophique du *Noûs* ou intelligence, mais non point du *Logos*, parole ou raison. Hermès n'est pas le Logos, mais le révélateur qui parle du Logos, quoique d'ailleurs très rarement et d'une manière naturiste qui n'eût pu qu'inspirer du dégoût aux chrétiens. L'opposition reste donc entière entre l'hermétisme, doctrine de connaissance encore que révélée et le christianisme de saint Jean, objet de foi et de vie intérieure communiquée par la grâce. L'hermétisme normal avec son panthéisme déclaré était encore plus éloigné de la religion de l'Évangile que le platonisme ou le néo-platonisme.

(1) LOUIS MÉNARD, *Hermès Trismégiste: Traduction complète précédée d'une étude sur l'origine des livres hermétiques*. 4^e Ed. Paris, Perrin et C^{ie} 1925. In-12 de XCIX-280 p.

(2) R. REITZENSTEIN, *Poimandres. Studien zur griechisch-ägyptischen und frühchristlichen Literatur*, Leipzig, 1904.

(3) LOISY, *Le Quatrième Évangile*, 2^e Ed. refondue, p. 89. Paris, 1921.

(4) REVUE BIBLIQUE, 1924, p. 481 sq; 1925, p. 82 sq. 368 sq. 547 sq; 1926, 240 sq.

En dehors du petit et très incomplet *Vocabulaire hiéroglyphique* de P. Pierret (Paris, 1875), on pouvait presque dire que nous n'avions pas de dictionnaire de la langue égyptienne en français. Il arrivait même qu'en nombre de cas, chaque égyptologue était obligé de se faire à lui-même son dictionnaire, ce qui ne laissait pas d'avoir de nombreux inconvénients. Par ailleurs, l'ouvrage de H. Brugsch, *Hieroglyphisch-demotisches Wörterbuch* (7 vol. in-8°, Leipzig, 1867-82) est introuvable et le grand *Thesaurus* que préparent les Allemands n'est toujours pas paru. C'est donc un véritable service qu'a rendu aux étudiants M. R. Lambert en publiant son *Lexique Hiéroglyphique* (1). Mais il mérite également toute la gratitude des historiens des religions, qui, sans être spécialement versés dans l'égyptologie, ont cependant parfois besoin de saisir une étymologie, de vérifier un texte ou de réduire à sa juste valeur une hypothèse aventureuse, basée sur l'ignorance supposée des hiéroglyphes. Une notation pratique permet de saisir de prime abord si le mot appartenait à l'ancien, au néo-égyptien ou même à la langue de la basse époque. Pour toutes ces raisons, l'ouvrage méritait d'être signalé ici.

V. — L'Islam.

En 1914, Ahmad Zaki Pacha publiait au Caire une édition critique du fameux *Kitab al-Asnam* (*Le livre des Idoles*) d'Ibn al-Kalbi. Malheureusement cet ouvrage édité en arabe demeurait inaccessible à la majeure partie des savants européens. Le fait était d'autant plus regrettable que ce livre contient une nomenclature très riche de divinités arabes et que Wellhausen regrettaient de n'avoir pu utiliser ce document dans son livre *Reste arabischen Heidenthums*. Ibn al-Kalbi n'a pas mentionné les noms de ces divinités par manière de catalogue, mais il a eu l'idée bien orientale de les présenter dans les vers que les anciens poètes leur ont consacrés. Ce sont ces passages poétiques, d'une traduction souvent difficile, que le R. P. Marmadji met aujourd'hui à notre portée, enrichissant ainsi d'une manière appréciable, notre connaissance du panthéon arabe antéislamique (2). Le premier groupe des divinités reconnues par tous les Arabes renferme *Hubal* et sa triade *Al-lât*, *Al-Uzzâ* et *Manât*. *Hubal* était le plus grand de

(1) ROGER LAMBERT, *Lexique Hiéroglyphique*. Paris, Geuthner, 1925. In-4° de 11-445 p.

(2) R. P. M. S. MARMADJI, *Les dieux du paganisme arabe d'après Ibn al-Kalbi*, dans *Revue Biblique*, juillet 1926, p. 397 sq.

tous les dieux adorés dans la Ka'ba. C'était une idole de cornaline rouge en forme d'homme et on lui faisait prédire l'avenir au moyen de flèches. La triade *Al-Lât*, *Al-Uzzá* et *Manát*, était vénérée de toute l'Arabie, mais chacune des idoles qui la compose jouissait d'un culte spécial dans telle ou telle tribu. *Al-Lât* qui avait la forme d'un rocher carré, était spécialement vénérée à Taïf. *Al-Uzza* était adorée par tous les Arabes dans la Ka'ba et en particulier par la tribu des Qurays à Nahla Al-Samyya, elle avait un haram dans une des ramifications du Wadi Hurad et Mahomet, durant sa jeunesse, lui avait offert un sacrifice. *Manát*, la troisième de la triade, était l'idole favorite des Hazrag et des Aws. Le second groupe est formé par les idoles dont l'origine est censée humaine : *Isáf* et *Náila*, *Wadd*, l'idole des Kalb représentée comme un homme de grande taille, enveloppé de deux manteaux et portant une épée, une lance, un arc, un carquois et des flèches, *Suwá*, *Yagúth*, *Ya'úq*, et *Masr* la divinité préférée des Himyarites. Le troisième groupe renferme les dieux dont chaque appartient à une ou plusieurs tribus. *Al-Uqaysir* dont le lieu de culte se trouvait dans les hautes régions de Syrie, *Dhu-l-Halasa*, idole de pierre blanche sur laquelle on avait sculpté une sorte de couronne, *Sa'd*, un rocher, *Su'ayr*, *Dhu'l-Sará*, qui rappelle le célèbre Dhoul-Chara, le dieu des rois nabatéens, le seigneur de l'enceinte sacrée, *'Aim*, *'Amyánus*, *Al-Fals*, promontoire au milieu d'une montagne, qui ressemblait à une statue humaine, *Dhu-l-Kaffayn*, *Manáf* vénérée par les Qoréichites, *Nuhm*, *Al-Ya'bub*, *Bagár*, *Al-Sagga*. Il serait à souhaiter que chacune de ces divinités soit reprise une à une dans une étude qui utilise, non seulement les sources arabes, mais tout ce que l'antiquité, dans sa littérature comme dans les inscriptions, nous a laissé sur ce sujet.

Tous ceux qui ont eu à s'occuper d'exégèse savent de quelle utilité sont les concordances. Flügel, dont on connaît la belle édition du Coran, a tenu à donner aux arabisants ce merveilleux instrument de travail. Sa concordance du Coran (1), depuis longtemps épuisée, était devenue introuvable, la librairie orientaliste Geuthner vient d'en faire une nouvelle édition stéréotypée qui rendra les plus grands services. Il eût été dommage de ne pas la signaler.

(1) GUSTAVUS FLÜGEL *Concordantiae Corani arabicae ad litterarum ordinem et verborum radices diligenter disposuit*. Editio stereotypa. Lipsiae, sumptibus et typis Caroli Tauchnitzii, 1842. Paris, Geuthner, 1926. In-4° de x-219 p.

Dans les *Actes du Congrès international d'Histoire des Religions*, note tout à fait intéressante du Prof. L. Massignon sur la *Méditation coranique et les origines du lexique soufi* (1). On sera sans doute étonné de voir combien cette méditation se rapproche de la pratique chrétienne du même nom et en particulier de la méthode de saint Ignace, composition du lieu, introspection, application particulière, etc. Les points de contact, dont il serait facile de multiplier les exemples, ne seraient-ils pas une nouvelle preuve de l'influence exercée par la mystique chrétienne sur la mystique musulmane à ses débuts? (2)

Sur les 114 sourates du Coran, M. Ed. Montet n'en traduit que vingt (3) ce qui est insuffisant pour donner du livre sacré de l'Islam et de son contenu dogmatique et moral une idée juste. Dans sa préface, l'auteur prétend avoir tenté d'appliquer à l'étude du Coran la méthode scientifique et critique qui, paraît-il, a fait ses preuves dans l'exégèse biblique. On ne le dirait pas et l'introduction, simple vulgarisation, parfois tendancieuse de notions connues par ailleurs, ne tient pas assez compte d'études vraiment critiques, comme celles par exemple du R. P. Lammens.

Le Baron Carra de Vaux a maintenant terminé la publication de son précieux ouvrage sur les *Penseurs de l'Islam* (4). Le volume quatrième est consacré à la scolastique et par là l'auteur entend la philosophie, la théologie et la mystique musulmanes. La scolastique arabe dérive en droite ligne de la tradition hellénique et principalement du néoplatonisme par l'intermédiaire des traducteurs syriaques. Elle cherche avant tout à réaliser l'accord entre les conquêtes de la raison et les dogmes de la religion révélée. Il en est résulté sans doute un système cohérent qui ne manque pas de grandeur, mais qui, somme toute, n'a pas reçu l'approbation des théologiens officiels. Les principaux représentants de l'école orientale sont Al-Kindi, Farabi et Avicenne, tandis que Ibn Tofail et Averroès représentent la branche occidentale.

(1) Prof. L. MASSIGNON, *La méditation coranique et les origines du lexique soufi*, dans *Actes du Congrès International d'Histoire des Religions*, p. 412 sq.

(2) *Revue des Sciences Religieuses*, 1923, p. 543 sq.

(3) MAHOMET, *Le Coran. Traduction nouvelle avec notes d'un choix de sourates, précédée d'une introduction au Coran* par Ed. MONTET, Paris, Payot, 1925. In-16 de 270 p.

(4) BARON CARRA DE VAUX, *Les Penseurs de l'Islam. IV, La Scolastique, la Théologie et la Mystique, la Musique*. In-16 de vii-384 p. ; t. V, *Les Sectes. Le libéralisme moderne*, in-16 de 431 p. Paris, Geuthner, 1923 et 1926.

Le raisonnement philosophique fut appliqué de bonne heure à la théologie de l'Islam et reçut le nom de *Kalâm*, discours ou argumentation discursive, seulement il faut bien le reconnaître, la première école de théologie spéculative est nettement hérétique. Ce sont les mo'tazilites, dont l'aboutissement normal sera la libre pensée, mais qui, au début, voulaient simplement purifier l'idée de Dieu des scories que l'Islam y avait introduites. Plusieurs des meilleurs critiques, Goldziher, Becker, Macdonald s'accordent à reconnaître qu'ils subirent une influence chrétienne, influence qui se fait sentir surtout dans leur enseignement sur le libre arbitre de l'homme, la justice et la sainteté de Dieu. En face d'eux les *motékallim* cherchent à se maintenir dans la ligne étroite de la tradition officielle. Les deux plus célèbres théologiens musulmans sont sans contredit Acha'ri et Abou Hamid Ghazali. A propos de Halladj, le grand mystique soufiste, l'auteur soutient de nouveau et avec raison que la mystique musulmane se rattache nettement à une influence chrétienne. L'un des plus illustres parmi ces mystiques serait Mohyi ed-Din Ibn Arabi, né à Murcie en Espagne et mort à Damas en 1240, à la fois poète et théologien. L'Islam cependant a eu aussi ses sceptiques, le syrien Abou'l'Ala de Maarrah, un poète aveugle, aimable et douloureux, mais totalement incroyant, et surtout les Persans Omar Khayyam et Hafiz, en qui le subjectivisme s'affranchit de tout dogme et de toute règle extérieure. Ce volume constitue pour quiconque cherche à s'initier à la mentalité religieuse de l'Islam, un guide sûr et indispensable.

Le dernier volume des *Penseurs de l'Islam*, tome V, *Les Sectes. Le Libéralisme moderne* est nettement inférieur aux précédents. On attendait un ouvrage original que l'auteur, avec sa grande connaissance de la littérature orientale, aurait pu nous donner et l'on se trouve en face d'un livre de vulgarisation, fort bien fait, sans contredit, qui apprendra au grand public une foule de choses ignorées de lui, mais à peu près d'aucune utilité pour les savants. La première partie est consacrée aux différentes sectes, le Chiisme, les Ismaéliens, les Karmates, les Druses, le Babisme. L'importance attachée à cette dernière dépasse d'ailleurs de beaucoup sa valeur propre et son influence réelle dans le pays. La seconde partie traite de la pénétration des idées européennes dans l'Islam. Le modernisme en Turquie a surtout affecté une forme politique et violemment laïque, d'abord avec Midhat Pacha, puis avec Mustapha Kémal Pacha. En Égypte, il revêt une forme religieuse et l'influence de ceux qu'on pourrait appeler les modernistes de l'Islam, les cheikhs Abdo et Tantawi, a été des plus profondes sur la formation des élites égyptiennes. Les pages consacrées à l'histoire religieuse et au rôle actuel des Wahabites en Arabie sont nette-

ment insuffisantes. L'auteur a certainement facilité la connaissance des littératures musulmanes et de la pensée orientale, son livre rendra de très réels services, il eût pu en rendre davantage.

Il est certain que la Perse a exercé sur la pensée musulmane une influence profonde, mais l'historien des religions est bien obligé de constater que cette influence s'est exercée surtout dans le sens d'une déviation. La Perse a créé le Chiisme, ses poètes ont chanté le vin et les roses et ses savants ont plus cultivé le mysticisme que la jurisprudence et la théologie, les écrivains ont même inventé un genre littéraire très spécial qui ne se retrouve que chez eux, le « manzoumé », thème d'amour humain, qui s'interprète dans le sens de l'amour mystique. Les deux plus célèbres auteurs de ces poèmes romanesques sont Nizami et Djâmi. Abd er-Rahman Djâmi naquit à Djâm dans le Khorassan en 1412 et mourut à Hérat en 1492, entouré de la vénération et des honneurs des souverains musulmans. Son poème *Salaman et Absal* a été très joliment traduit en français par Aug. Bricteux (Paris et Bruxelles, 1911). A son tour, M. Massé de la Faculté d'Alger nous traduit le si gracieux *Béharistan* (Jardin printanier) du même auteur (1). C'est un recueil en prose et en vers dédié par Djâmi à son dernier-né Youssouf et qui se compose de huit « jardins » ou chapitres. Le premier rapporte toute une série de paroles de mystiques et d'ascètes renommés. Seuls ceux qui ne sont pas au courant de la ferveur religieuse et de la splendide efflorescence mystique de la Perse à cette époque, pourront s'étonner de rencontrer des paroles qui rappellent étrangement certains cris d'amour de sainte Angèle de Foligno ou du b. Henri Suso. En voici un exemple p. 49 : « On demanda à Mançour Halladj : « Qu'est-ce qu'un *morid* ? » Il répondit : « Un *morid*, c'est celui qui tout d'abord fait de la cour de la Majesté divine le but de ses efforts, et qui, tant qu'il n'y parvient pas, ne s'accorde aucun repos et ne se consacre à personne. » Commentaire : Pour Toi, je me suis hâté sur terre et sur mer ; j'ai traversé désert et j'ai franchi montagne. De tout ce qui se présentait, j'ai détourné ma face jusqu'à ce que j'aie trouvé accès au sanctuaire de l'union à Toi ». Le second chapitre cite des paroles attribuées à des sages au sujet de la conduite de la vie, le troisième contient des anecdotes relatives à la science du gouvernement des peuples, le quatrième forme un court recueil de traits de générosité, le cinquième est consacré à l'amour, le sixième offre une suite de bons mots et d'anecdotes humoristiques, dans

(1) DJAMI, *Le Béharistan, traduit pour la première fois du persan en français* par HENRI MASSÉ, Paris, Geuthner, 1925. Petit in-8° de 235 p.

le septième, Djâmi passe en revue les grands poètes persans avec de nombreuses citations de leurs œuvres, la huitième clôt l'ouvrage par des contes d'animaux. C'est, somme toute, un tableau fidèle de la vie musulmane en Perse au xv^e siècle, vu par un soufiste aimable ; à ce titre, il mérite de retenir l'attention.

L'ouvrage du cheikh Mohammed Abdou (1), mort en 1905 mufti d'Égypte, aura le grand avantage de nous procurer sur l'Islam un document authentique provenant d'un penseur musulman. En dehors de ce livre, le lecteur français en était réduit au catéchisme d'El-Senoussi, traduit par J. D. Luciani, qui n'est qu'un abrégé insuffisant, ou à celui d'El-Nassafi, traduit par d'Ohsson, mais qui est introuvable. Après une copieuse introduction sur la vie du cheikh Mohammed Abdou et son rôle dans la création de l'Égypte moderne, les traducteurs B. Michel et Mustapha Abdel Razik exposent les idées religieuses du cheikh. Il faut bien avouer que, du premier coup, ces idées se présentent comme l'expression la plus complète du modernisme musulman et qu'elles se rapprochent singulièrement, d'un côté des théories hérétiques professées au 11^e siècle de l'hégire par les mo'lazilites, qui avaient élevé la raison au rang de critérium dans les choses de la foi, de l'autre, des philosophes modernes qui mettent l'intuition à la base de la connaissance de Dieu. C'est ainsi que pour lui la révélation n'est pas autre chose que : « la connaissance que trouve l'homme en lui-même, avec la certitude que cette connaissance lui vient de Dieu soit de façon immédiate, soit par un intermédiaire » (p. Lxix). Le miracle est rationalisé et devient l'application en un cas donné d'une loi purement naturelle que nous ne connaissons pas. On ne cherchera pas dans l'écrit d'Abdou les notions élémentaires de culte et de dogme que tout homme né dans la religion musulmane connaît depuis son enfance, c'est au contraire, comme son nom l'indique *Rissalat al-Tawid*, un traité de théologie musulmane sur Dieu et ses attributs ainsi que sur la prophétie. Abdou y a joint une introduction historique dans laquelle il donne un tableau succinct des luttes auxquelles se sont livrées les différentes écoles théologiques avant que le dogme ne soit fixé. Les dernières pages consacrées à une apologie de l'Islam paraîtront bien faibles à un historien des religions un tant soit peu au courant. Le tableau qui en est présenté, est

(1) CHEIKH MOHAMMED ABDYOU, *Rissalat al-Tawid. Exposé de la religion musulmane, traduite de l'arabe avec une introduction sur la vie et les idées du Cheikh Mohammed Abdou, par B. Michel et le Cheikh Moustapha Abdel Razik*. Paris, Geuthner, 1925. In-8° de xc-150 p.

un tableau idéal qui ne correspond pas à la réalité. L'affirmation que la propagande musulmane primitive fût éminemment pacifique, prêtera à sourire et la connaissance que l'auteur révèle du christianisme, est insuffisante. Le livre cependant est du plus haut intérêt parce qu'il fait pénétrer à fond dans la pensée moderne islamique.

Mohyi ed-Din ibn el-'Arabi naquit en 1165 à Murcie en Espagne. Vers l'âge de trente ans, il se rendit en Orient et visita successivement la Mecque, l'Égypte, la Syrie, l'Iraq, l'Anatolie, puis revint s'établir à Damas où il mourut en 1240. C'est sans contredit l'un des plus grands mystiques arabes en même temps qu'un poète remarquable. Quoiqu'il recommandât d'observer habituellement la vie religieuse, son véritable guide était la lumière intérieure dont il se croyait illuminé à un degré éminent. Il professe l'unité de tout être qui ne serait qu'une manifestation de la substance divine et, comme beaucoup de mystiques musulmans, il tombe dans un panthéisme à peine déguisé. D'ailleurs les différentes religions n'ont pour lui qu'une importance relative.

L'ouvrage de Mehemmed Ali Aïni sur la *Quintessence de la philosophie d'Ibn El-Arabi* (1) a sans doute été écrit pour nous prouver que les Turcs n'ont pas la tête métaphysique. Sous couleur de défendre les idées de son auteur favori, l'auteur prend tous ceux des philosophes occidentaux qui peuvent avoir avec Ibn El-Arabi quelque point de plus ou moins vague ressemblance, Berkeley, Leibnitz, W. James, Richet, Kant, etc., sans s'apercevoir que ces théories modernes sont séparées par des mondes, qu'elles partent de principes absolument opposés, il mélange tout cela sans y rien comprendre, proclame gravement par exemple que « le panthéisme n'est que du théisme bien compris » (p. 45) et termine inmanquablement par la louange du Cheikh El-Akbar (le grand maître). Les connaissances paléontologistes de l'auteur (p. 66 sq) prêteront à sourire. Hermès Trismégiste, savant égyptien (p. 69), est une plaisanterie, la note sur le Livre des Morts (p. 69, n. 1) inexacte, l'Islam, défenseur de l'esclave, (p. 80) une gageure, la note sur le Zend-Avesta (p. 52, n. 2) (2) amusera les iranisans et quant à l'idée exprimée sérieusement que les habitants de la planète Mercure nous envoient des messages

(1) MEHEMMED ALI AÏNI, *La quintessence de la philosophie de Ibn-I-Arabi*, traduit par Ahmed Réchid, avec une lettre-préface de M. L. Massignon. Paris, Geuthner, 1926. In-16 de 106 p.

(2) « Zend est le livre sacré de Zarathustra ; Avesta est son commentaire ». C'est exactement le contraire, Avesta signifie la loi et Zend, le commentaire.

de télégraphie sans fil, inutile de la qualifier. A quoi bon vraiment embarrasser la science française de semblables billevesées, à moins que ce ne soit peut-être pour donner de la mentalité scientifique orientale un exemple pris sur le vif.

On connaît l'Islam du Nord de l'Afrique, de l'Égypte ou de l'Asie, on ignore presque tout de l'Islam noir, de son état actuel, de ses confréries, de son évolution ; c'est cette lacune que vient combler le capitaine J.-P. André, un spécialiste extrêmement averti des questions musulmanes (1). L'auteur constate que l'Islam subit en Afrique noire une stagnation et que la propagande, qui suit les courants commerciaux, ne se fait plus par voie de terre, mais par les ports, que l'Islam demeure toujours une religion de nomades, que ses succès s'échelonnent surtout sur la périphérie du désert et qu'elle n'a pour ainsi dire pas prise sur les noirs qui se livrent à l'agriculture. La Mauritanie demeure toujours pour ces pays le grand centre musulman et c'est de là que partent presque toujours les missionnaires. Par ailleurs, alors que dans les pays touraniens et sémites l'Islam est conservateur, en pays noir, l'élément conservateur attaché aux traditions locales est formé par les nègres animistes, les musulmans plus cultivés représentant l'élément évolué et évoluant. Quelques grandes confréries se partagent la faveur religieuse des noirs. Les Qadria, par suite de motifs religieux et politiques et en particulier de l'exagération des pratiques de piété, sont en pleine décadence. Les Tidjania ont une règle plus simple qui attire les jeunes gens. Ceux de la zone française se désintéressent de la politique générale musulmane, tandis que la branche orientale cherche à y jouer un rôle de premier plan. Les Senoussistes ont été un instant menaçants pour nos possessions, mais battus par les Italiens, ils semblent vouloir se porter de l'Afrique en Asie et en particulier vers le Nedjd ouahabite. Une nouvelle secte, les Ahmadia, d'origine hindoue, est venue récemment s'implanter dans la Nigeria anglaise et cherche à s'introduire au Soudan. Elle annonce l'apparition d'un mahdi qui établira un grand royaume musulman par la paix et la tolérance et dès maintenant s'efforce de réunir le plus grand nombre possible d'adeptes en minimisant la somme des croyances et des pratiques. On constate cependant deux faits étranges, c'est que, d'un côté, les Ahmadia professent un dévoue-

(1) CAPITAINE J.-P. ANDRÉ, *L'Islam noir. Contribution à l'étude des confréries religieuses islamiques en Afrique Occidentale, suivie d'une étude sur l'Islam au Dahomet*. Préface de M. J. Carde, gouverneur général de l'Afrique Occidentale Française. Paris, Geuthner, 1924. Petit in-8° de 131 p.

ment absolu à l'Angleterre et soutiennent sa politique arabophile dans le Hedjaz et en Iran et que, de l'autre, en pays étrangers, ils poussent leurs adhérents à réclamer un statut spécial pour les musulmans. On voit comment sous le couvert religieux se cachent des visées politiques. Ouvrage intéressant basé sur l'observation directe.

VI. — Religion des Grecs et des Romains.

La religion grecque valait-elle mieux que ne l'ont dit les Pères de l'Église? Certains ouvrages publiés ces dernières années le prétendent et c'est à une nouvelle tentative de réhabilitation que nous assistons avec le petit livre si intéressant de M. Méautis (1). L'auteur cherche à faire ressortir quelques-uns des « aspects ignorés de la religion grecque », le *musical*, car, sur les ailes de l'harmonie, le Grec, d'une sensibilité exquise, s'envole jusqu'à la contemplation du divin; l'*héroïque*, qui par des mythes comme celui d'Héraclès, d'Ulysse, etc., pousse les âmes nobles jusqu'au culte de l'héroïsme, au respect et à l'intelligence de la souffrance, à l'amour de tout ce qui est supérieur et capable d'élever l'homme au-dessus de lui-même; enfin le *mystique*, dans Socrate, non pas le Socrate de l'histoire ou de l'érudition, mais dans le maître idéal que Platon s'était choisi et dont il nous a transmis l'image. Socrate s'est cru chargé d'une mission religieuse et loin d'être le rationaliste que certains veulent y voir, il se trouve au contraire pleinement dans la ligne religieuse de la Grèce (2). Un livre exquis, mais qui oublie trop que les sentiments mis ainsi en valeur n'ont été le lot que d'un très petit nombre, qu'on trouve des âmes semblables dans toutes les religions et dans le Christianisme plus que partout ailleurs.

C'est un véritable poème en prose que M. Zielinski a consacré à la gloire de la *Religion de la Grèce antique* (3), poème plein d'enthousiasme et de ferveur, mais aussi d'érudition savoureuse, où l'on sent sous chaque phrase le renvoi implicite au texte ori-

(1) GEORGES MÉAUTIS, *Les aspects ignorés de la religion grecque*. Paris, de Boccard, 1925. In-16 de ix-169 p.

(2) A. B. DRACHMANN a bien montré dans *Athéism in pagan antiquity* que l'accusation d'athéisme signifiait, non la négation de toute divinité, mais celle des dieux établis et du culte officiel.

(3) TH. ZIELINSKI, *la Religion de la Grèce antique*. Trad. d'A. Fichelle. (Collection d'Études Anciennes Guillaume Budé). Paris, Les Belles-Lettres, 1926. In-16 de viii-191 p.

ginal. Dans cette religion, l'auteur ne voit que joie, pureté, enchantement de toute sorte et, tour à tour, il admire sans réserve la divinisation de la nature, la consécration du travail, la chasse avec Artémis, l'élevage avec Hermès et Apollon, l'agriculture avec Déméter et Dionysos, les métiers avec Pallas, le négoce avec Hermès et Poseidon, le travail intellectuel avec les Muses. Il admire la révélation de Dieu dans la beauté, la sculpture, l'architecture, la plastique, comme si cela n'était pas plutôt la divinisation de l'homme, la révélation de Dieu dans le bien, Eleusis et Dionysos, Orphée et les mystères, comme si pour les initiés le salut était la conséquence d'une purification morale quelconque. M. Zielinski, qui n'ignore rien de la Grèce, sait parfaitement que le salut, dans ce cas, n'est que le résultat d'actes magiques où les dieux ne sont d'aucun secours. On conclura de tout cela, non pas malgré l'auteur, mais à cause même de l'insistance de l'auteur, que la religion de la Grèce classique était, en fait, l'adoration de la nature, dans tous ses instincts, sous ses aspects communs les plus aimables, par de grands enfants merveilleusement doués, mais auxquels la religion amoralisée était bien incapable de donner un sens moral quelconque. Les Socrate, les Platon, les Plutarque ont été des exceptions ; qu'on se rappelle comment Alcibiade a été l'enfant chéri d'Athènes, comment dans le *Gorgias*, Kalliklès, si représentatif du citoyen « moyen », transpose dans la vie privée les maximes sans scrupules de la politique athénienne et comment il condamnera Socrate à mort ! Quel dommage que M. Z. ne connaisse pas le christianisme aussi bien que la religion grecque, cela lui eût évité des accusations injustes et certains jugements inconsidérés. Quoi qu'il en pense, le sentiment religieux n'est pas tout dans la religion et le reste n'est pas simple parabole. C'est peut-être parce que la religion grecque n'était que cela qu'elle a disparu si vite.

Les *Vers d'Or* (1) ne sont évidemment pas de Pythagore, ils ne peuvent être tout au plus que l'expression poétique de sa doctrine. Ont-ils été véritablement rédigés par Lysis, l'un des plus célèbres disciples du maître, Müllach l'a prétendu (2), mais l'ensemble des critiques les considère comme une compilation de la fin du III^e siècle de notre ère (3), au moment où se constituait le néopytha-

(1) PYTHAGORE, *Les Vers d'Or* ; HIÉROCLÈS, *Commentaire sur les Vers d'Or des Pythagoriciens. Traduction nouvelle avec prolégomènes et notes* par MARIO MEUNIER. Paris, L'Artisan du Livre, 1925. In-16 de 345 p.

(2) *Fragm. phil. graec.*, I, 413.

(3) A. DELATTRE, *Études sur la littérature pythagoricienne*, p. 44 sq ; ROBIN, *La pensée grecque*, p. 60.

gorisme. Les *Vers d'Or* ont été souvent traduits en français, par contre le commentaire qu'en a donné Hiéroclès, l'un des esprits les plus fermes et les plus modérés du néo-platonisme à son déclin (v^e siècle) n'avait pour ainsi dire jamais eu cette bonne fortune (1). Ces commentaires se subdivisent en trois parties. La première, vers 1-46, nous enseigne la philosophie pratique, la vertu morale qui doit nous préparer à la connaissance de la vérité et en donner le désir et l'amour. La seconde, vers 46-57, enseigne la philosophie contemplative ; elle nous apprend à nous unir par l'exercice de notre intelligence à l'intelligence divine, nous arrache aux douleurs de la vie séparée pour nous mener aux joies de la vie unitive et nous conduire à ressembler à Dieu. La troisième, vers 57-71, traite de la philosophie initiatique ou des moyens de donner à notre corps lumineux la pureté qui lui sied pour qu'il aide notre âme à monter vers les Dieux. Elle résume la tendance de la doctrine en marquant le but suprême, qui est de parvenir à une sorte de divinisation par la science : « ... Alors tu connaîtras la constitution des Dieux Immortels et des hommes mortels, tu sauras — jusqu'à quel point les choses se séparent et jusqu'à quel point elles se rassemblent. — Tu connaîtras aussi dans la mesure de la Justice que la Matière est en tout semblable à elle-même.... Réfléchis sur chaque chose, — en prenant pour conducteur l'excellente intelligence d'en haut. — Et si tu parviens, après avoir abandonné ton corps, dans le libre éther, — tu seras dieu, immortel, incorruptible et à jamais affranchi de la mort ». On ne peut nier qu'il y ait, dans ces pages, testament suprême de la sagesse antique une morale humaine d'une beauté grave et sévère, mais en montrant la science seul moyen de parvenir finalement à Dieu, en affirmant comme le faisait Porphyre (2) que « le sage seul est prêtre, seul il est religieux, seul il sait prier » la philosophie grecque fermait les portes de l'au-delà aux petits et aux humbles, à tous ceux que les exigences de la vie quotidienne empêchent de se consacrer à la philosophie. Par ailleurs, malgré le christianisme ambiant, la dernière école d'Athènes n'est pas encore parvenue au monothéisme. Son Être suprême ressemble trop à l'âme de la Nature des panthéistes, ses dieux et ses héros, émanation directe de l'Incréé, manifestation de ses facultés infinies, rappellent fâcheusement la gnose, et la doctrine de la métempsychose, par laquelle l'âme se réincarne tant qu'elle n'a pas achevé le cycle de ses purifications, renferme des germes morbides qui ne

(1) La seule traduction française qui existât, celle d'André Dacier (1706) lourde et confuse, était pratiquement illisible.

(2) *Lettre à Marcella*, 16.

pourront aller qu'en se développant. Traduction claire et soutenue de commentaires judicieux, mais pourquoi M. Meunier n'ajoute-t-il pas à ses ouvrages des tables détaillées, c'est tellement utile ?

M. A. Boulanger a condensé en un petit livre précieux tout ce qu'on peut savoir d'Orphée et de l'Orphisme (1). Il admet à l'origine un préorphisme, né dans la Grande Grèce au cours du vi^e siècle avant J.-C. et prenant son point d'appui dans ces associations religieuses funéraires qu'on appelait des thiasés. Ce préorphisme serait basé sur le mythe bien connu de Zagreus, et un « hieros logos » qui n'a pas été conservé, mais que décèlent de multiples indices, aurait exposé une théogonie et une anthropogonie qui rendaient compte de l'origine du mal sur la terre et donnaient ainsi à l'auteur l'occasion d'exposer sa doctrine. Sous Pisistrate, l'Orphisme prit à Athènes un développement inattendu. Onomacrite identifia avec les Titans de la religion officielle les géants foudroyés par Jupiter et du sang desquels, selon les doctrines orphiques, les hommes seraient nés, il montra dans les Titans les dieux mauvais, meurtriers de Zagreus et ainsi, en combinant les deux légendes, réussit à donner à l'Orphisme dans la religion attique une place et une importance, qui assureront son succès. A la fin du vi^e siècle av. J.-C. la religion orphique se trouve donc définitivement constituée, mais il importe de distinguer soigneusement entre l'orphisme primitif, avec son monothéisme panthéistique, son pessimisme, ses purifications rédemptrices, sa métempsycose, sa doctrine de la responsabilité individuelle et du retour de l'âme au divin et la littérature orphique postérieure. A son état primitif, il constitue l'une des manifestations les plus originales du sentiment religieux dans l'antiquité, tandis que le néo-orphisme d'Alexandrie n'est plus qu'une affaire de littérature et de philosophie décadente, où l'on sent l'influence grandissante du panthéisme, où la magie joue un rôle primordiale et où l'on peut voir l'une des formes préliminaires de la Gnose. Si les Juifs d'Alexandrie et certains chrétiens n'ont pas méconnu le prestige de la littérature orphique, il ne s'en suit pas qu'ils aient subi son influence, du moins rien ne le prouve, comme rien ne prouve que cette littérature ait jamais atteint saint Paul. Si l'Orphisme a pu être, dans ce qu'il avait de supérieur, une préparation lointaine au Christianisme, comme par ailleurs les écrits de Platon ou certains aspects de la religion égyptienne, il n'en reste pas moins vrai que la différence était absolue quant au contenu spirituel et moral, les ressemblances extérieures qui prouveraient une

(1) ANDRÉ BOULANGER, *Orphée. Rapports de l'Orphisme et du Christianisme* (Cahiers « Christianisme »). Paris, Rieder, 1925. In-16 de 171 p.

influence de l'un sur l'autre, n'existent pas et l'orphisme, somme toute, de par sa collusion avec le polythéisme ne pouvait inspirer aux chrétiens qu'une répugnance insurmontable. On est tout étonné de rencontrer une conclusion si modérée dans une collection qui s'appelle « Christianisme », mais qui pourrait plus justement s'intituler : « Anti-Christianisme ».

Quelles sont donc les origines véritables de l'orphisme ? M. A. Boulanger revient sur cette question dans les *Actes du Congrès International d'Histoire des Religions* (1). Voici ses conclusions. L'origine de cette religion de salut serait à chercher du côté de la Crète, dont les cultes présentent à l'époque hellénique un curieux mélange de traditions égéennes et d'influences égyptiennes. Cette origine semble symbolisée par la légende de la double initiation de Pythagore en Égypte et en Crète. La religion dionysiaque a fourni sans doute la conception du dieu qui meurt et ressuscite, la promesse d'immortalité, la foi en une participation temporaire à la nature divine, peut-être une partie du rituel de purification. Le mythe aitiologique de Zagreus, qui forme le centre de la doctrine, est presque sûrement crétois et d'ailleurs primitivement indépendant du cycle dionysiaque. C'est de celui-ci que proviennent les éléments thraco-phrygiens que comportent son rituel et quelques-uns de ses mythes. Somme toute, on peut, sinon toujours, du moins très souvent, distinguer dans l'antiquité classique une double religion, l'une naturiste et nationale des cités, l'autre, religion mystique de salut groupant les âmes que ne pouvait satisfaire la religion officielle. L'orphisme, le pythagorisme, les mystères d'Eleusis par exemple ont été de ces havres de salut, on relève chez eux des traces indéniables de magie et des conceptions grossières qui témoignent de survivances barbares, mais on y trouve aussi un indéniable sentiment religieux et une conception de la vie toute différente de celle qu'on attendait. D'où vient donc dans le réalisme un peu sec de la Grèce, dans son scepticisme, ce courant plus frais et plus large ? C'est la question que se pose M. Sartiaux dans ce même *Congrès d'Histoire des religions* (2) ? Anaximandre et les philosophes physiciens de l'Ionie avaient essayé de faire de la science pure. A la suite d'un grand mouvement philosophico-religieux révélé par la linguistique et qui, à partir du second Millénaire, s'est étendu depuis l'Orient asiatique jusqu'à la Méditerranée, il s'est introduit dans le monde grec une véritable métaphysique religieuse et on en retrouve les

(1) *Origines de l'Orphisme*, t. II, p. 147 sq.

(2) *Les origines de la philosophie grecque et les religions de salut*, t. II, 103 sq.

traces non seulement dans des philosophes comme Pythagore, Xénophane, Parménide et Platon, mais jusque dans des sanctuaires comme ceux d'Éphèse, de Claros ou d'Éleusis. M. Sartiaux attribue ce mouvement à l'Inde et à la Perse. Sans aller si loin du côté de l'Orient, ne conviendrait-il de s'arrêter aux Asianites. La question n'est pas suffisamment mûre pour être traitée dans la présente chronique, il conviendra d'y revenir plus tard.

Chez les Grecs primitifs, avant que les divinités fluviales n'eussent pris figure anthropomorphique, l'élément divin passait pour exister dans les eaux mêmes du courant (1). Dès lors, traverser le fleuve, couper le courant, constituait une offense à la divinité et il convenait pour ce passage d'offrir un sacrifice de rachat, pièce de monnaie, chevelure, immolation d'un animal quelconque et parfois victime humaine. Mais la construction d'un pont méritait d'être entouré de cérémonies religieuses d'autant plus imposantes, de sacrifices d'autant plus importants, qu'elle constituait une offense permanente plus grave à la divinité fluviale. Le personnage qui en était chargé, devait donc jouer un rôle religieux de premier plan qui ne pouvait convenir qu'à un prêtre et ce serait là l'origine de ce nom de *pontifex*, bâtisseur de pont, donné aux prêtres romains, en témoignage de l'une de leurs prérogatives principales.

Le sanctuaire d'Aléa Athéna à Tégée fut élevé par le sculpteur-architecte Scopas probablement entre 360 et 330 av. J.-C. (2) Ce temple, un des plus beaux de la Grèce antique et qui rappelle ceux de Phigalie et de Némée, était d'ordre dorique à l'extérieur, mais l'intérieur plus orné annonce déjà les grands temples ioniques d'Asie Mineure. Il était consacré à la déesse Aléa Athéna dans laquelle il est facile de reconnaître la fusion d'une déesse locale Aléa et de l'Athéna hellénique. Qu'était cette déesse Aléa ? Son nom indique une déesse de refuge et de protection et de fait son sanctuaire était considéré comme un lieu d'asile. Comment s'effectua l'assimilation d'Aléa et d'Athéna ? Les nombreuses traces de l'influence argienne que l'on relève dans la légende tégéate (3) laissent ainsi deviner. Il existait à Aléa en Arcadie un téménos

(1) TOUTAIN, *Les sacrifices humains et le culte des divinités fluviales principalement dans l'antiquité grecque*, dans *Actes du Congrès International des Religions*, t. II, p. 156 sq.

(2) CHARLES DUGAS, JULES BERCHMANS, MOGENS CLEMENSEN, *Le Sanctuaire d'Aléa Athéna à Tégée au IV^e siècle*. Paris, Geuthner, 1924. vol. I. Texte, in-4^o de xiv-144 p. avec 41 figures ; t. II, Atlas de 116 pl.

(3) Cf. IMMERWALD, *Kulte und Mythen Arkadiens*, I, p. 64 ; VICTOR BERARD, *De l'origine des cultes arcadiens*, p. 344, 348 sq.

consacré à une déesse du pays portant le même nom et jouissant du droit d'asile. Il semble qu'une bande d'émigrants argiens, peut-être de réfugiés, y ait apporté le culte d'Athéna Polias dont Aléa Athéna prendra désormais les attributs guerriers. Ces émigrants seraient à identifier avec une tribu des Apheidantes dont parle Pausanias (1). Ne pouvant s'installer sur la hauteur consacrée à Zeus Clarios, ils s'établirent dans la plaine grasse et féconde et le culte d'Aléa-Athéna, après avoir été celui d'une tribu, devint, par l'influence des argiens plus entreprenants et plus civilisés, celui des dèmes de la Tégéatide, puis finalement le centre culturel principal de l'amphictyonie des villes de l'Arcadie orientale. Lorsqu'au début du 1^{er} siècle le vieux temple fut détruit par un incendie, Aléa était à l'apogée de sa puissance. Pour que son sanctuaire rivalisât avec les plus illustres sanctuaires helléniques, il ne lui manquait plus que de les égaler en beauté ; cette dernière consécration, la consécration de l'art, ce fut Scopas, qui la lui donna. Monographie parfaite au point de vue de l'histoire, de la reconstitution archéologique et de l'art.

VII. — Religions de l'Inde et de l'Extrême-Orient.

C'est en 1897 qu'est parue la 1^{re} édition du volume de M. Goblet d'Alviella sur les emprunts de l'Inde à la Grèce (2). Depuis lors les travaux des voyageurs et des indianistes ont contribué à préciser les rapports de l'école de Gandhâra avec l'art grec de l'Inde du Nord-Ouest (3). Si donc la 1^{re} et la 2^e partie de l'ouvrage de M. Goblet d'Alviella se trouvent dépassées, la dernière partie sur les échanges philosophiques et religieux de l'Inde avec l'antiquité classique et le Christianisme garde son intérêt. L'auteur professe dès l'abord l'in vraisemblance d'échanges philosophiques ou religieux entre la Grèce et l'Inde avant l'époque d'Alexandre, mais il en admet la possibilité dans le dernier siècle av. J.-C., tant à la cour des rois indo-grecs que dans Alexandrie, la métropole intellectuelle du monde classique à cette époque. Jacol-

(1) V, 45, 1.

(2) COMTE GOBLET D'ALVIELLA, *Ce que l'Inde doit à la Grèce. Des influences classiques dans la civilisation de l'Inde*. Nouvelle Édition. Paris. Geuthner, 1926. In-4^o de 150 p. et 21 illustrations.

(3) Un ouvrage en particulier est devenu classique en cette matière, c'est celui de A. FOUCHER, *L'art gréco-bouddhique du Gandhârâ*.

liot (1), autrefois, frappé de la ressemblance verbale entre le nom de Krishna et celui du Christ, avait voulu les identifier et avait prétendu faire dériver l'histoire du Christ d'un prototype hindou. Depuis longtemps cette hypothèse a été reléguée dans le domaine des fantaisies historiques. Il y a, sans aucun doute, analogie de sentiments et parfois même d'expressions entre le langage de la Bhagavad-Gîta et certains passages du Nouveau Testament, mais l'auteur fait remarquer avec juste raison que la Bhagavad-Gîta n'est pas antérieure au ^{III} siècle av. J.-C., que l'Inde, à cette époque, avait pris contact avec les grands courants religieux qui agitaient le monde gréco-romain et que, si l'on y a emprunté, c'est évidemment de la part du Krishnaïsme. Il est certain que l'on retrouve dans la légende de Boudha plusieurs traits que nous lisons dans les Évangiles et surtout dans les Apocryphes. L'emprunt, ici encore, a été fait au Christianisme, car si d'un côté, Boudha est antérieur au Christ, de l'autre, il ne faut pas oublier que sa légende ne s'est formée qu'au second siècle de notre ère, qu'on y retrouve de multiples épisodes empruntés aux héros populaires et aux autres divinités hindoues, il semble donc très vraisemblable que les bouddhistes ont pillé dans les traditions étrangères qui avaient pénétré dans l'Inde et qui se prêtaient à cette transposition, tout ce qui pouvait être de nature à glorifier Boudha. Avec beaucoup de sens critique, M. Goblet d'Alviella souligne la différence fondamentale qui existe entre le Bouddhisme et le Christianisme. Celui-ci appuie avant tout sur la charité, l'amour de Dieu, celui-là au contraire est essentiellement une connaissance : « La cause des existences et comment elle prend fin, telle est la doctrine du grand Çamana ». Mais le Bouddhisme ayant mis au-dessus du salut individuel la préoccupation d'assurer l'extinction de la souffrance universelle, une morale s'est ainsi greffée sur sa métaphysique. Comme c'est par la morale que l'enseignement de Boudha se rapproche du Christianisme, puisque les bases diffèrent si totalement, on comprendra dès lors qu'il est impossible de parler de plagiat. Les mêmes préceptes peuvent se rencontrer, parfois dans les mêmes termes, en face des mêmes obstacles moraux, sociaux ou religieux, mais les points de vue divergeant, la morale au fond n'est plus la même. La conclusion serait moins absolue pour les rites et les symboles que pour les doctrines, car il semble que dans un certain nombre de cas le bouddhisme a emprunté aux chrétiens nestoriens, qui, jusque

(1) L. JACOLLIOT, *La Bible dans l'Inde* (1868). On trouvera une discussion compétente et nuancée des théories de Jacolliot par M. L. DE LA VALLÉE POUSSIN dans R. H. L. R. 1905, p. 206 sq.

fort avant dans le Moyen-Age, ont été les « gens de la plume » des conquérants mongols. Si l'on veut bien se rappeler que M. Goblet d'Alviella est un historien des religions très opposé au catholicisme, on ne manquera pas de souligner l'importance de ces conclusions.

M. Meillet a eu l'heureuse idée de publier les trois conférences qu'il a données en 1924 à l'Université d'Upsal sur les Gâthâ (1). Le livre est de mince volume, juste une plaquette, mais il est plein de choses, écrit par un maître incontesté, dans une langue pleine de clarté et avec une belle méthode. J. Darmesteter pensait que l'Avesta n'était plus qu'une compilation de l'époque sassanide. M. Meillet estime que les Gâthâ qui y sont enchassées, présentent un texte ancien et original. Il le prouve par l'analyse des formes grammaticales et des idées. Rien ne peut démontrer cependant que tous les morceaux soient du même auteur et encore moins de Zoroastre lui-même. D'après l'auteur, le réformateur aurait vécu dans la seconde moitié du VII^e siècle et la première moitié du VI^e av. J.-C. ; Cyrus ayant régné de 558 à 522, Zoroastre aurait donc précédé de peu la période des grands souverains achéménides. Il serait né à Ragha (la Ragée des Grecs) au voisinage de Téhéran et sa langue s'apparente au groupe des parlers du Nord-Ouest de l'Iran. L'incohérence actuelle des Gâthâ s'explique par la disparition des morceaux en prose qui formaient la liaison entre les différentes strophes. Les Gâthâ sont dominées par une théologie bien arrêtée : Ahura-Mazda, pas de sacrifice, une opposition morale entre le bien et le mal, mais sans dualisme. Ahura-Mazda principe du bien est un dieu, mais il n'y a pas de personnalité divine mauvaise qui lui fasse pendant. On constate également dans les Gâthâ la ferme croyance en une vie future, qui réparera les injustices de la vie présente. M. Meillet présente donc les Gâthâ comme l'expression d'une religion de cultivateurs pauvres, qui attendent une justice, conception qui répond parfaitement à l'époque troublée, qui a précédé l'établissement de la dynastie achéménide. Quant à la religion de l'Avesta récent, elle apparaît comme un compromis entre la réforme religieuse dont les Gâthâ sont le seul monument authentique et l'ancienne tradition iranienne parallèle à la tradition indienne représentée par les Védas. Évidemment on pourra discuter ces assertions et c'est peut-être pour provoquer ces discussions que M. Meillet a formulé aussi nettement ses thèses. On se rappellera en particulier que le dualisme est

(1) A. MEILLET, *Trois conférences sur les Gâthâ de l'Avesta* (Annales du Musée Guimet. Bibliothèque de vulgarisation, t. 44. Paris, Geuthner, 1925. In-12 de 72 p.

peut-être plus accusé qu'il ne le prétend et que certains traits artificiels de la langue, par exemple « cette volonté qu'ont eu les auteurs (des Gâthâ) de s'exprimer dans une forme éloignée de l'usage commun », avec des mots « jetés dans un ordre qui... » systématiquement « ne concorde pas avec l'ordre usuel » (p. 11) constituent des faits graves de nature à faire soupçonner un archaïsme plus voulu que réel.

L'Histoire de la Perse antique et de la civilisation iranienne par M. Huart (1) nous présente une image vivante du milieu où le Zoroastrisme est né et s'est développé. Au temps des Achéménides l'auteur distingue trois religions : La religion des rois, peut-être empruntée à la population anzanite de Suziane et qui ne nous est connue que par les inscriptions ; elle professe un monothéisme très relatif puisque, à côté du dieu suprême Ahura-Mazda, nous retrouvons Mithra « le dieu du contrat », dont on sait la fortune postérieure et Anahita, la planète Vénus, probablement empruntée aux Assyriens. Meillet ne croit pas que les Achéménides aient été Zoroastriens. Il se demande même si le mage Gaumata, tué par Darius, n'aurait pas été mis à mort parce que partisan de la nouvelle religion et il se refuse de voir dans Vichtaspa, protecteur de Zoroastre, le père de Darius I. L'hypothèse paraît au contraire sourire à M. Huart. La religion du peuple, d'après Hérodote, se basait sur l'adoration des quatre éléments, l'eau, l'air, la terre et le feu. Enfin la religion des Mages en Médie rappelle celle de l'Inde, aux temps préhistoriques où Indiens et Iraniens ne formaient encore qu'un seul peuple. Sous les Arsacides, c'est surtout le culte de Mithra qui prévaut. L'exposé le plus long et le plus détaillé est celui du Mazdéisme. Zoroastre serait né au pays des Mages dans la Médie entre le VIII^e et le VI^e siècle. Pour l'auteur, les Gathâ sont nettement dualistes. Entre le mazdéisme avestique qui est bien décrit et les idées authentiques de Zoroastre. M. Huart ne cherche pas à fixer les rapports et à ce point de vue son étude marque une lacune regrettable. Il résume ensuite brièvement l'état de la science sur le Manichéisme, la religion de Mazdek et de Bih Afrik, les chrétiens et les persécutions dont ils furent l'objet de la part des Sassanides, les Guèbres et les Parsis, derniers sectateurs actuels de Zoroastre. Ouvrage de bonne vulgarisation, intéressant à lire, qui n'apprendra rien aux spécialistes, mais qui donnera au grand public des notions justes sur un pays qui a joué un rôle de premier plan dans l'histoire de la pensée humaine.

(1) CLÉMENT HUART, *La Perse antique et la civilisation iranienne*. Paris, La Renaissance du Livre, 1925. In-8° de xv-295 p.

Signalons simplement en passant l'ouvrage de M. Guénon sur *L'Homme et son devenir selon le Védanta* (1). L'auteur prétend seul connaître la pensée orientale et il construit un hindouisme, peut-être cohérent, mais qui méprise vraiment par trop les exigences de l'histoire, qui s'apparente en fait à une théosophie ennemie peut-être de celle d'Annie Besant, mais qui n'en vaut pas mieux, et à un ésotérisme occidental qui serait celui des fameux Rose-Croix. Quant au Christianisme, M. Guénon ou bien l'insulte ou bien montre à son égard une ignorance qui fait mal juger de son esprit scientifique (2). A noter cependant des vues suggestives sur les rapports du Védantisme, du Taoïsme et de l'ésotérisme musulman, mais qui demanderaient des vérifications.

Les centons qui forment le fond de l'ancienne littérature chinoise, œuvres d'imagination ou d'histoire, proviennent des débris d'une ancienne tradition poétique demeurée longtemps orale, mais qui sans doute aussi s'appuya sur une tradition rituelle et religieuse. M. Granet part de là pour étudier dans la Chine primitive les rapports de la mythologie politique et de l'histoire (3). De son étude il conclut à une évolution des institutions chinoises, évolution qui se répercute en particulier sur les phénomènes religieux. En effet, selon les dogmes de l'École de Durkheim, c'est à la sociologie qu'il convient de demander l'explication de toute donnée psychique qui présente un caractère de contrainte, de séparation, d'interdiction et par suite de religion. Partant de ce postulat admis sans réserve (4), M. Granet devait nécessairement trouver à la base des institutions religieuses chinoises un totémisme, totémisme qui serait celui d'un peuple d'agriculteurs possédant des animaux domestiques, des arbres fruitiers parmi lesquels le mûrier et le figuier et plusieurs espèces de céréales. Qu'il y ait eu en Chine du totémisme, c'est possible. S'ensuit-il que ce totémisme soit une religion, rien n'est moins prouvé.

(1) RENÉ GUÉNON, *L'Homme et son devoir selon le Védanta*. Paris, Bossard, 1925. In-8° de 266 p.

(2) C'est ainsi que l'auteur rapproche le védique *Agni*, qui signifie le feu, de l'Agneau dans l'Apocalypse (p. 55, n. 2) ; nous apprenons ailleurs que la tonsure des prêtres catholiques, « bien que la raison profonde ait pu parfois en être oubliée », est le passage par lequel l'âme doit partir, comme l'enseigne Brihad Arangaká Upanishad. (p. 201, n. 2).

(3) MARCEL GRANET, *Dances et Légendes de la Chine ancienne*. (Travaux de l'Année sociologique). Paris, Alcan, 1925. 2 vol. in-8° de 710 p.

(4) On trouvera dans le P. PINARD DE LA BOULLAYE, *L'Étude comparée des Religions. Essai critique*, t. I, p. 441 sq., les objections très graves et demeurées sans réponse, qui ont été faites à ces principes aprioristiques.

La religion en effet implique nécessairement, dans celui qui la pratique, l'aveu que l'objet de son culte lui est supérieur, tandis que dans le totémisme l'homme regarde son totem comme son égal ou son ami, pas du tout comme son supérieur et encore moins comme son dieu. M. Granet retrouve encore dans cette Chine primitive des confréries avec danses d'origine totémique danses du faisan et de l'ours, danses du renouvellement des Vertus souveraines ou des Vertus de l'année qu'accompagnent des sacrifices d'animaux ou même des sacrifices humains. Certains traits donnent à penser que l'hiver était la saison liturgique par excellence et que la Chine a connu les maisons d'hommes où se réunissaient les pouvoirs régulateurs et où s'opéraient les danses rituelles, les sacrifices et les initiations. On a l'impression très nette en lisant l'ouvrage que d'avoir tout ramené aux principes de l'École sociologique constitue une grave erreur et que les résultats eussent été plus intéressants au point de vue religieux si l'auteur avait cherché à étudier séparément l'évolution religieuse de la Chine primitive et son évolution politique sans vouloir mêler les deux choses (1).

VIII. — Varia.

Y a-t-il encore des sorciers, des mages, des prophètes et des messies ? Serait-il possible qu'en plein *xx^e* siècle l'occultisme et la magie rassemblent encore des adeptes ? Hélas ! oui, et on en trouvera la preuve dans le livre si plein d'intérêt du R. P. L. Roure : *Au pays de l'occultisme* (2). Après avoir exposé l'état actuel de l'occultisme moderne, ses sources secrètes, traditions transmises par la Kabbale, la Gnose et les Alexandrins, le fond de panthéisme qui se trouve en toutes ces doctrines, l'auteur étudie tour à tour le Théosophisme, l'Église scientiste, Antoine le Guérisseur, les Amitiés spirituelles de Sédiz, la Philosophie Cosmique et le Panfreudianisme. Un appendice des plus suggestifs sur les superstitions du Front de Guerre 1914-1918 expliquera bien des choses sur les origines de la superstition et de la magie puisque, au lieu de théories, il nous donne des faits bien vivants et

(1) Sur la question de la religion chinoise, on pourra consulter utilement l'œuvre d'un sinologue éminent entre tous : WIEGER, *Histoire des croyances religieuses et des opinions philosophiques en Chine depuis les origines jusqu'à nos jours*. Paris, Challamel, 1917.

(2) LUCIEN ROURE, *Au Pays de l'Occultisme ou Pra delà le Catholicisme*. Paris, Beauchesne, 1925. In-16 de 348 p.

contrôlés. Le livre rendra des services aux prêtres qui ont charge d'âmes, parce qu'il leur permettra de remettre dans la bonne voie ceux qu'entraînerait hors de l'Église l'attrait du mystère et des chapelles fermées et il leur montrera avec quels matériaux mauvais des ouvriers douteux ont bâti ces sanctuaires.

C'est à faire revivre la figure de l'un de ces occultistes que s'est attaché M. Paul Chacornac, l'un des directeurs de la Librairie générale des sciences occultes, et c'est pour ainsi dire en même temps l'histoire de l'occultisme en France au XIX^e siècle (1) qui se déroule sous nos yeux. L'ouvrage, au point de vue historique, est des plus intéressants. Alphonse-Louis Constant, qui signera plus tard Eliphas Lévi Zahed, est né à Paris en 1810. Après des études classiques à Saint-Nicolas du Chardonnet, Constant entre au Séminaire de Saint-Sulpice, il y reçoit le diaconat et pour une amourette quitte sa vocation et rentre dans le monde. On le voit tour à tour monter sur les planches, passer un an à Solesmes, subir une condamnation pour socialisme et incitations à la révolte, se livrer à la prédication dans le diocèse d'Evreux, peindre des tableaux religieux, se marier dans des conditions dont on peut dire à tout le moins qu'elles sont fâcheuses pour lui, puis se séparer de sa femme et finalement sous l'influence de Wronski se lancer dans l'occultisme et la magie. Il publie tour à tour *Dogme et Rituel de Haute Magie*, la *Clef des Grands Mystères*, le *Livre des Splendeurs*, le *Grand Arcane*, le *Livre des Sages*, la *Sagesse des Anciens*, etc. et devient le maître incontesté des occultistes du XIX^e siècle. Autour de lui, c'est une galerie de figures étranges depuis l'abbé Guettée jusqu'au baron Spedalieri en passant par Vintras et Papus. Faut-il le dire, de ce livre l'occultisme ne sort pas grandi. Il apparaît trop nettement que son auteur « tempérament ardent, curieux, combattif, sensuel et artiste (p. xtr) » manquait totalement de pondération et de bon sens et que sa prétendue science repose sur le néant. On en trouvera la preuve lamentable dans une lettre qu'Eliphas Lévi adressait à un certain M. Goupy et dans laquelle il lui dévoilait les procédés employés pour traduire les écritures cabalistiques. Il y parle par exemple comme d'un fait démontré « d'un alphabet polyglotte et comparé de toutes les langues anciennes », du « Protée ou roue des Rose-Croix qui est une synthèse hiéroglyphique de la langue universelle réalisée autrefois par l'alphabet

(2) PAUL CHACORNAC, *Eliphas Lévi, Rénovateur de l'Occultisme en France 1810-1875*. Présentation par Redonnel, Préface de Victor-Émile Michelet. Paris, Chacornac Frères, 1926. In-8° de xviii-300 p.

de la Kabbale ». Pour quiconque est au courant de l'histoire de l'écriture, ces deux seules citations suffisent à montrer le vide d'une science basée sur de pures imaginations. Une des gravures de l'ouvrage montre Eliphas Lévi sur son lit de mort, un crucifix sur la poitrine, il aurait d'ailleurs reçu avant le dernier soupir l'absolution du P. Lejeune, un jésuite. Souhaitons qu'à ce moment suprême, ce chercheur de lumière ait enfin trouvé « la véritable Lumière ».

A. VINCENT.

COMPTES RENDUS

A. STEINMANN, *Jesus und die soziale Frage. Ein Beitrag zur Leben-Jesu-Forschung und zur Geschichte der Caritas*. Paderborn, Schöningh, 1925. In-8° de vi-296 p.

Cette deuxième édition d'un ouvrage publié en 1920 est pour une bonne part, nous dit l'auteur lui-même, un travail nouveau, non seulement sous le rapport du style, revu de la première à la dernière page, mais aussi sous celui du contenu, considérablement modifié et par le développement de l'exposé scientifique de la partie doctrinale et par la suppression des conclusions d'ordre pratique qu'une publication subséquente doit reprendre sous le titre : Jésus et les besoins sociaux du temps présent.

Le dessein de l'ouvrage toutefois est demeuré identique ; c'est la recherche dans l'enseignement de Jésus, non pas précisément de la solution qu'il aurait pu donner à la question sociale, telle qu'elle se posait de son temps, mais de principes dont pourront être dégagées, selon les nécessités sociales des différentes époques, les lignes de conduite à tenir.

Pour mieux juger de la nouveauté et de la valeur de l'enseignement de Jésus, il importait de le replacer dans son milieu historique, juif et païen. C'est ce qu'a compris l'auteur, précisant tout d'abord l'attitude du Sauveur vis-à-vis des prescriptions d'ordre social de l'Ancien-Testament, et faisant justement remarquer, à ce sujet, que ce que Jésus condamne ce n'est pas tant la législation mosaïque que son interprétation rabbinique. L'attitude des premiers chrétiens, des apôtres eux-mêmes, si lents à se détacher de certaines prescriptions caduques de la Loi, ne répond-elle pas d'ailleurs de celle du maître ? Si Jésus toutefois a incorporé à la Loi nouvelle maints préceptes de l'ancienne et particulièrement le Décalogue, il a voulu élever au-dessus des préoccupations matérielles et terrestres, où se complaisaient trop exclusivement les adorateurs de Jahvé, l'âme de ses disciples, en leur montrant que richesse n'est pas synonyme de bonheur ni de vertu mais au contraire un obstacle redoutable à l'entrée dans le royaume des cieux, p. 10-74.

C'est de ce royaume des cieux qu'il est question dans la deuxième partie de l'ouvrage. Ici encore la notion que donne du royaume Jésus ne contredit pas la notion parallèle du règne de Dieu dans

l'Ancien Testament, au contraire, elle lui rend sa pureté originelle en substituant l'idée du souverain domaine de Dieu à celle du règne d'Israël et en lui enlevant par là tout caractère politique ; sans doute l'élection du peuple juif demeure, mais non plus comme fin, simplement comme moyen. L'auteur, au cours de cette partie de son travail, ne manque pas de signaler pour la repousser énergiquement l'interprétation exclusivement eschatologique du royaume de Dieu. Il le fallait d'autant plus, peut-être même en y insistant davantage, que ses partisans : exégètes, historiens, théologiens sont nombreux et influents surtout en Allemagne. On conçoit aisément, en effet, que tout autre devra être l'interprétation de la pensée de Jésus, si préceptes et recommandations n'intéressent plus que la période très courte qui doit précéder l'imminente fin de toutes choses. Le royaume des cieux n'est donc pas uniquement celui qui se réalisera à la fin des temps non plus que le royaume purement intérieur des âmes, il est aussi la société visible des fidèles qui ont accueilli le message du Christ, dans laquelle tous sont invités à entrer, sans distinction de condition sociale. La vie d'une telle société exige une organisation, une morale sociale ; la loi d'amour en sera l'expression la plus haute et la plus complète, p. 75-131.

C'est à le montrer qu'est consacrée la troisième partie intitulée : Jésus et la loi suprême du royaume. Ni le judaïsme, ni le paganisme n'ont connu, moins encore pratiqué cette loi.

Certes la législation du Pentateuque se fait humaine pour le pauvre et l'esclave, plus que d'autres dans l'antiquité ; la littérature rabbinique, les œuvres de Philon sont remplies de préceptes qui rappellent ceux de l'Évangile, touchant nos devoirs envers le prochain, mais que tout cela demeure loin de la charité chrétienne, car toujours subsiste l'étroit particularisme juif ; le prosélytisme même n'y échappe pas, car ce n'est pas tant le salut des malheureux qu'il recherche que la gloire d'Israël par la conquête des peuples. En un mot si, à l'époque de Jésus, Israël ne saurait être dit un monde sans amour, c'est du moins un monde à l'amour étroit et égoïste, plus théorique que véritable.

Et que dire du paganisme ? L'esclavage nous donne la mesure de son amour du prochain. Chez les Grecs, l'esclave est considéré à peu près comme l'animal domestique ; Aristote ne s'élève pas au-dessus de cette conception, et pourtant, c'est encore la Grèce qui, dans l'antiquité païenne, est le pays qui a été le plus humain pour l'esclave. A Rome, étranger et ennemi, c'est tout un, et le sort des malheureux voués à la servitude y est encore plus dur qu'à Athènes, l'égoïsme qui fait le fond du caractère romain ne laissant point de place à la pitié ou à la compassion ; certaines

institutions comme la distribution des céréales au peuple n'ont que l'apparence d'institutions charitables. Sans doute les Stoïciens parlent de fraternité, d'égalité entre tous les hommes, et leurs idées n'ont pas été sans quelque heureuse influence sur la législation mais il n'en est pas moins vrai que les plus belles tirades sur la dignité humaine ou sur les sentiments d'humanité ne réagissaient pas beaucoup dans la pratique, pas même chez leurs auteurs. Enfin, si, dans les religions à mystères, règne une certaine fraternité, ce n'est pas la charité chrétienne, non plus que dans le Bouddhisme, malgré quelques expressions identiques. Le monde antique est, en définitive, le monde de l'égoïsme. L'enquête est vaste, nécessairement un peu rapide, sinon superficielle, particulièrement dans l'examen de ces deux derniers milieux religieux ; le lecteur, soucieux d'une information plus ample, trouvera dans les notes les indications bibliographiques nécessaires.

A cet égoïsme universel, Jésus, par ses exemples aussi bien que par ses enseignements, veut substituer la charité. Désormais, aucun être humain ne doit demeurer en dehors de la loi d'amour : ennemis, étrangers, esclaves, pécheurs, publicains, objet de haine ou de mépris pour les pharisiens sont notre prochain, il faut les aimer. Pitié et compassion, si rares dans l'antiquité, à l'égard des humbles, sont prescrites aux disciples du Christ : si souvent lui-même en a donné l'exemple et n'a-t-il pas dit : bienheureux les miséricordieux ? De l'esclavage pourtant il ne parle pas ; c'est vrai, mais son abolition est la conséquence logique des principes de charité qu'il a si clairement énoncés, et puisque, en définitive, l'esclavage reposait sur le mépris du travail, le Sauveur, ce fils du charpentier, disait-on, n'en a-t-il pas préparé la disparition progressive quand par ses exemples autant que par ses paroles il ennoblissait le travail ? Au reste l'amour du prochain est inséparable de l'amour de Dieu : « Si quelqu'un dit : J'aime Dieu, et qu'il haïsse son frère, c'est un menteur. » Tous, nous sommes les enfants d'un même père, qui est dans les cieux, et c'est pour nous le rappeler que nous devons lui adresser notre prière en disant : Notre Père. Dans un monde qui ne connaissait que le particularisme juif et l'égoïsme païen a retenti un commandement vraiment nouveau : Aimez-vous les uns les autres.

Pour conclure, cette remarque : que si Jésus n'a pas tracé un programme de politique sociale, il a du moins posé les principes dont moralistes et sociologues n'auront qu'à faire l'application aux nécessités de leur temps.

Nombreuses et importantes, on le voit par ce bref aperçu, sont les questions abordées dans l'ouvrage de Steinmann. Elles touchent à maints problèmes d'exégèse et d'histoire, sur lesquels

l'accord est loin d'être toujours établi entre critiques. Les conclusions adoptées sont celles d'une saine exégèse et d'une critique avertie et les très nombreuses références bibliographiques témoignent d'un souci très louable d'une information aussi complète que possible. Faut-il, à ce sujet, faire remarquer, que malgré cette abondance bibliographique, des travaux comme les commentaires du P. Lagrange sur les Evangiles ou le beau livre de Chénou sur le rôle social de l'Eglise ne sont même pas mentionnés? Moralistes et sociologues seront reconnaissants à l'auteur des enseignements qu'ils trouveront dans son ouvrage et dont la recherche leur sera facilitée par un triple index: des textes scripturaires, des auteurs cités et des principaux sujets étudiés.

A. CLAMER.

E. JACQUIER. *Les Actes des Apôtres*. Paris, Gabalda, 1926. In-8° de cccviii-823 p. Prix 100 fr.

Voici un volume d'une érudition considérable, et le plus compact de la collection. Chacun sait combien les ouvrages de M. Jacquier sont riches d'informations, et avec quelle conscience l'auteur y expose l'état des questions néo-testamentaires. Ces questions, il les aborde, à vrai dire, surtout par le côté extérieur, en présentant les opinions des autres; mais c'est là une méthode qui a ses avantages, et spécialement celui de mettre d'emblée le travailleur en possession d'une copieuse documentation. Fidèle à cette méthode, l'auteur, dans une introduction de cccviii pages, expose d'une façon loyale et objective l'état des questions relatives, au livre des Actes, sans essayer de prouver une hypothèse de quelque nature qu'elle soit, ni prétendre résoudre les questions difficiles soulevées par le livre. Etant l'un des hommes qui connaissent le mieux la littérature critique accumulée autour du Nouveau Testament depuis près d'un siècle, il fait parler les auteurs, les compare, les oppose parfois et par là même les juge indirectement. Nous ne le suivrons pas dans ce dédale des opinions, nous ne pouvons qu'inviter le lecteur à s'y engager après lui et à recueillir l'impression qui ressort du mouvement de la critique. D'ailleurs l'auteur s'appuie sur la tradition ecclésiastique représentée par les pères de l'Eglise et suit les directions de la Commission Biblique en date du 12 juin 1913.

Le livre des Actes nous présente les premiers développements du christianisme sur le terrain à la fois de l'histoire et de la théologie, développements qui s'accomplissent selon un rythme pacifique, sans heurts, sans rupture violente avec le judaïsme. On y retrouve très atténuée l'impression produite par l'épître aux Galates et la

seconde aux Corinthiens. Le livre offre une sorte de parallèle entre les deux grands apôtres, parallèle d'où il ressort qu'il n'y avait au fond entre eux aucune divergence de principe, encore que saint Pierre semble avoir été plus frappé de la parole, Mt. X, 5 : « N'allez point vers les païens, et n'entrez point dans les villes des Samaritains », que de l'ordre rapporté dans Mt. XXVIII, 19 : « Allez, instruisez toutes les nations ».

On ne saurait concevoir une histoire du christianisme naissant, sans avoir au préalable pris une position définie à l'égard de ce livre : caractère merveilleux de certains récits, doctrines qui accusent un réel développement, origine littéraire ou sources de l'écrit. On comprend que l'effort de la critique ait porté d'une façon spéciale sur l'origine et la valeur historique de ce document. De cet effort M. Jacquier nous retrace le tableau le plus détaillé et le plus exact, et nous permet de mesurer les résultats. D'un côté, bien que la thèse de l'école de Tubingue ait été abandonnée dans son ensemble, beaucoup de critiques en ont gardé certains éléments présentés sous une autre forme : ils admettent le caractère légendaire de plusieurs récits et regardent l'ouvrage, dans son ensemble, comme un écrit tendancieux. D'un autre côté, les ouvrages de M. Harnack sur les Actes, malgré l'opposition violente qu'ils ont soulevée dans certains milieux, restent un apport sérieux en faveur des données traditionnelles sur l'authenticité et la valeur historique du livre. A l'heure actuelle, si l'on excepte les plus radicaux, comme J. Weiss et Loisy, la tendance s'accuse chez la plupart des critiques à reconnaître dans le livre des Actes des documents et des matériaux de valeur.

Pour ce qui est du texte, l'auteur estime que l'on ne peut porter un jugement d'ensemble sur la valeur des « leçons occidentales », mais qu'il faut les examiner individuellement. — Sur les sources des Actes, il expose les diverses opinions et donne l'impression que l'auteur a bien connu des sources, mais qu'il est impossible de les distinguer avec certitude. — En traitant de la valeur historique des récits et des discours, M. Jacquier expose les difficultés de tout ordre soulevées contre la véracité du livre, avec les réponses qu'on peut leur opposer. Sa traduction suit de très près la phrase grecque, de façon à en garder le rythme le plus possible. En expliquant le texte, il traite les questions de vocabulaire, de grammaire, de critique textuelle, d'histoire, avec une ampleur et une sûreté d'information, qui font de son commentaire l'ouvrage le plus considérable qui ait été composé sur le livre des Actes. Une grande place est donnée à l'exposé des questions doctrinales, et une série d'excursus, p. 763-808, viennent, à titre de complément, instruire le lecteur sur des questions géné-

rales d'introduction au Nouveau Testament ou des questions spéciales au livre des Actes : les sectes juives, les scribes, le sanhédrin, la synagogue, les samaritains, la diaspora, la glossolalie, la conversion de saint Paul, le décret apostolique. Que de choses utiles également, pour l'étude du grec biblique, dans le chapitre sur « la langue et le style des Actes », p. CLXIV ! (1) L'auteur ne suppose pas les lecteurs déjà initiés aux questions de grammaire, de critique ou d'histoire et il donne abondamment des explications qui pourraient paraître superflues. Mais les étudiants ne pourront qu'y gagner, puisque c'est pour eux, l'auteur nous en avertit p. II, que l'ouvrage a été composé.

A lire ce livre qui donne une impression de plénitude, à parcourir tant d'opinions diverses, qui se heurtent et s'opposent parfois, on regrette que l'auteur n'ait pas repris pour son compte personnel l'examen des problèmes soulevés par les Actes et n'ait pas exposé les questions avec plus de décision. Le lecteur a un peu l'impression qu'il est perdu sans gouvernail au milieu de ce *mare magnum* et qu'il doit se diriger lui-même parmi des écueils. En revanche il constate que la critique sans la tradition révèle ici plus qu'ailleurs, peut-être, sa faiblesse, et c'est là un gain d'une réelle importance. En somme, on pardonne volontiers à l'auteur son excessive discrétion dans l'expression de ses idées propres, car on se dédommage en trouvant dans son livre un excellent instrument de travail, et en y recueillant les leçons données par l'histoire de la critique, même si l'on est obligé de les dégager, au prix de quelque effort, du fatras des théories.

J.-B. COLON.

Docteur DENYS GORCE, *La Lectio divina des origines du cénobitisme à saint Benoît et à Cassiodore. I. Saint Jérôme et la lecture sacrée dans le milieu ascétique romain.* 1 vol. in-8°, xxxvi-398 p. Paris, Picard, 1925.

LE MÊME, *Les voyages, l'hospitalité et le port des lettres dans le monde chrétien des IV^e et V^e siècles.* 1 vol. in-8°, x-294 p. Paris, Picard, 1925.

La *lectio sacra* ou *divina*, qui tient une grande place dans la littérature chrétienne, n'avait pas jusqu'ici fait l'objet d'une étude d'ensemble. Il faut savoir beaucoup de gré au docteur Denys Gorce, un médecin érudit, déjà auteur d'un travail sur l'*Œuvre*

(1) Je n'ai point vu parmi les travaux philologiques sur le N. T., p. XIV, l'ouvrage de J. H. MOULTON et C. MILLIGAN, *The Vocabulary of the Greek Testament.*

médicale de Prospero Lambertini, pape Benoît XIV, d'avoir entrepris cette étude et d'en avoir mené à chef la première partie, avec une conscience, une abondance et une précision de documentation comme aussi un talent d'exposition qui classent son livre parmi les meilleurs qui aient été consacrés dans ces derniers temps à l'histoire de la pensée chrétienne.

Cette première partie se borne, si l'on peut employer ce mot, quand la matière qu'on y a incluse est aussi riche, à l'œuvre de saint Jérôme, le véritable introducteur de la lecture sacrée dans les habitudes quotidiennes des chrétiens désireux de mener une vie plus parfaite que celle du commun. La *lectio divina* deviendra dans la suite un des éléments essentiels de la règle bénédictine, une des occupations inséparables de la vie monastique. Et, à vrai dire, ce sont déjà des moines et des moniales, en tout cas des ascètes, que les membres de ce cercle choisi de chrétiens pieux que Jérôme a groupés sous sa direction à Rome, au temps du pape Damase, le plus beau moment peut-être de sa longue carrière. De là des prescriptions ou tout au moins des conseils qui nous paraissent quelque peu exagérés, comme celui de substituer entièrement la Bible aux lettres profanes dans l'éducation chrétienne. Programme que d'ailleurs Jérôme n'a jamais cherché à appliquer que quand il demandait à se charger seul de l'éducation de la petite Paula, fille de Laeta et de Toxotius, et dont l'outrance s'explique par le mal qu'il avait éprouvé lui-même à se défaire des goûts et des habitudes dus à une première formation trop exclusivement païenne et qui fournissaient à ses adversaires, malgré toutes ses déclarations et parfois déclamations contre les lettres profanes, prétexte à accusations contre lui. Il était peut-être en réalité, — si fort que jure le terme avec les allures d'un homme qui paraît d'ordinaire aussi entier, — plus juste milieu qu'il ne le donnerait à croire. Et l'on voit, par des reproches de Rufin, que, dans l'école de Palestine où il surveillait l'instruction de jeunes gens, l'enseignement de la littérature classique était pratiqué.

L'essentiel et le grand mérite de l'œuvre de saint Jérôme en ce domaine a été de faire à l'Écriture Sainte sa part, et une large part, dans la formation à la fois spirituelle et intellectuelle des chrétiens soucieux de vivre vraiment leur christianisme. Que ce fût ou non l'influence, difficile à évaluer, des critiques méprisantes de Celse ou de l'empereur Julien, la Bible n'était pas alors tenue de fait en l'estime qu'elle mérite, pour qui sait la comprendre, par trop de ces chrétiens que, depuis deux siècles, l'aristocratie romaine comptait en nombre croissant. Jérôme a réhabilité la Bible, en faisant saisir et sentir, par ses travaux exégétiques et

ses plaidoyers persuasifs, qu'elle était, elle aussi, une œuvre littéraire.

Mais il voulait, naturellement, qu'elle ne fût pas, pour des chrétiens, cela seulement, qu'elle fût, en outre et surtout, une école de vertu. Sa lecture ne doit être ni une simple occupation matérielle, ni même un exercice purement intellectuel, elle est déjà une prière et une méditation, ou du moins elle les prépare.

Voilà ce que saint Jérôme a enseigné, et à la mise en pratique de ces leçons il a su gagner un groupe d'âmes qui ont été incontestablement parmi les plus hautes et les plus nobles de leur temps. M. Gorce a fort bien mis tout cela en lumière et il a rendu justice à l'action, grande, féconde et digne d'admiration, malgré ses exagérations, de saint Jérôme, maître d'ascèse, directeur de conscience et éveilleur, — ce n'est pas une des remarques les moins fines de l'auteur, — de la curiosité intellectuelle chez la femme, qu'il a ainsi aidé « à conquérir la liberté à laquelle elle avait droit » (1).

L'ouvrage de M. Gorce sur la *lectio divina* est une thèse de doctorat ès-lettres, thèse principale. Comme thèse complémentaire, M. Gorce a présenté une étude sur *Les voyages, l'hospitalité et le port des lettres dans le monde chrétien des iv^e et v^e siècles*. Ce sujet là non plus n'avait pas encore été traité dans toute son étendue et en se plaçant au point de vue de l'hospitalité chrétienne, comme vient de le faire le Dr Gorce. Il y a apporté la même méthode, fait preuve de la même abondante information et utilisé celle-ci avec autant d'agrément que dans son autre volume. Il y a groupé une mine de renseignements qu'on a profit à recueillir à sa suite. L'Empire romain n'avait pas de services de transports publics, au sens où nous l'entendons aujourd'hui. Le *cursus publicus*, c'est-à-dire la poste impériale, ne transportait que des gens voyageant pour le service de l'Etat ou ceux que la faveur du prince voulait bien leur assimiler. Les évêques en déplacement pour aller assister à un concile, prendre part à une élection ou procéder à quelque enquête canonique étaient, au iv^e et au v^e siècles, regardés comme en mission officielle. Les autres personnes se tiraient d'affaire comme elles pouvaient : les riches voyageaient en litière ou en char de luxe ; les moines et moniales, les évêques circulant pour leur propre compte et les petites gens usaient du cheval, du mulet, de l'âne, de la voie d'eau aussi, ou bien allaient

(1) Il y a peu de critiques matérielles à faire au livre du Dr Gorce. Je signalerai seulement la faute, devenue malheureusement courante aujourd'hui, *partir à*, au lieu de *partir pour*, qui revient bien fréquemment.

à pied. C'est dire que pour la plupart et le plus souvent les voyages manquaient de confort, pour ne pas parler de difficultés véritables et même de dangers. Et cependant on voyageait à cette époque infiniment plus que nous ne serions tentés de le croire.

Le logement ajoutait un nouveau problème à celui du transport proprement dit. Ici encore grandes différences suivant les situations : les grands personnages étaient sûrs de trouver un gîte chez des amis de leur monde ou chez les hauts fonctionnaires ; en tout cas, tous ceux qui possédaient des ressources suffisantes pouvaient utiliser les hôtels, *hospitia*, dont il y avait en général de forts bons, au goût du moins des hommes d'alors, dans les grandes villes de l'Empire. Mais, pour les autres, il n'y avait plus que les auberges, *tabernae*, où l'on était d'ordinaire assez mal, dont la fréquentation laissait fort à désirer et où l'âme risquait parfois non moins que le corps. De là l'institution de l'hospitalité chrétienne. Les évêques l'exercèrent eux-mêmes ; ils en prêchèrent aux fidèles l'obligation, ils l'organisèrent en faisant à cet effet de larges aumônes ; les moines agirent de même, et, un peu partout, à côté des monastères, près des églises, des *martyria*, où reposaient des corps saints, dans les ports aussi, s'élevèrent des *xenodochia*, qui rendirent les meilleurs services aux pèlerins et aux voyageurs de toutes sortes. Le plus célèbre de ces établissements est celui que saint Basile de Césarée avait fondé dans sa ville épiscopale et qui comprenait, outre l'hôtellerie pour les voyageurs, un hôpital pour les malades, un asile pour les vieillards et un hospice pour les pauvres ; l'admiration reconnaissante des foules lui donna le nom de grand évêque, *basilias*.

Parmi les personnages itinérants qui purent davantage apprécier le bienfait de l'hospitalité charitable créée par l'Église, se trouvaient les *tabellarii*, messagers, ordinairement ecclésiastiques, que les évêques ou les moines chargeaient du port de leur nombreuse correspondance. Pas plus qu'il n'y avait de transports publics, il n'y avait dans l'Empire de poste à l'usage des particuliers. La poste impériale n'était à leur disposition que dans des cas tout à fait rares. Les grands propriétaires qui voulaient expédier des lettres les confiaient à des esclaves. Ceux qui ne pouvaient s'offrir ce luxe d'un messenger à eux devaient souvent se passer d'écrire ; parfois on recourait à des intermédiaires amis des deux correspondants ; quand on n'avait pas le choix, on prenait qui on trouvait, hommes d'affaires partant en voyage, officiels en déplacement de service, militaires ou marins. Inutile de dire que dans ces conditions le cas des lettres qui restaient en route était plus fréquent encore qu'avec notre poste à demi soviétisée d'aujourd'hui. Les *tabellarii* ecclésiastiques eux-mêmes, gens pourtant

sûrs, n'étaient pas à l'abri d'une erreur ou d'une mésaventure. Une lettre dans laquelle saint Augustin demandait à saint Jérôme quelques explications touchant les Ecritures mit cinq ans à atteindre son destinataire, qui ne fut pas le premier à la lire. L'équivoque qui s'ensuivit faillit amener une brouille entre ces deux hommes illustres, dont le second n'était pas la douceur même.

Le livre de M. Gorce est plein de ces détails pittoresques puisés directement aux sources. La lecture en demeure attachante du commencement à la fin. L'on ne saurait qu'être reconnaissant à l'auteur de sa double et précieuse contribution aux études d'antiquité chrétienne, et l'on forme, en le quittant, le vœu de le retrouver bientôt, puisque sa *lectio divina* au temps de saint Jérôme n'est qu'un commencement, un fort heureux commencement.

Jacques ZEILLER.

La chanson de Sainte Foy. t. I. Fac similé du manuscrit et texte critique ; introduction et commentaire philologiques par Ernest HOEPPFNER. t. II. *Traduction française et sources latines ; introduction et commentaire historiques* par Prosper ALFARIC. Paris, Société d'édition : Les Belles Lettres, 2 vol. in-8° de viii-376 p. et vi-206 p. et pl., pr. : 40 et 20 fr. (Publications de la Faculté des lettres de l'Université de Strasbourg, fascicules 32 et 33.)

L'importance de la chanson de sainte Foy qui est un des plus anciens monuments de la langue provençale justifie les minutieuses études qui lui ont été consacrées. Le savant portugais, M. J. Leite de Vasconcellos, qui en 1901 l'avait découverte dans un manuscrit de la bibliothèque de Leyde, l'avait déjà publiée en 1902 dans la *Romania*. A la suite de cette publication, plusieurs études de ce texte furent faites par M. Antoine Thomas dans le *Journal des Savants* et par MM. Appel, Græber et Pio Rajna dans les *Mélanges Chabaneau*. Enfin M. Antoine Thomas, lui-même, en donna une nouvelle édition en 1925, dans les *Classiques français du Moyen âge*. Toutes les études dont ce texte fut l'objet et les différentes éditions qu'on en a données depuis sa découverte, sont la preuve indiscutable de son importance. Il ne faut donc pas être surpris que MM. Hœpffner et Alfaric revenant sur les travaux précédents, et voulant les coordonner et les compléter à l'aide de leurs recherches personnelles, aient consacré à une nouvelle publication de ce texte deux volumes dans lesquels se trouvent une traduction, une étude critique de la langue, des commentaires historiques et philologiques et enfin une reproduction photographique du manuscrit de la bibliothèque de Leyde grâce auquel ce précieux monument de la langue provençale nous fut conservé.

D'après ses nouveaux éditeurs, la chanson de sainte Foy vit le jour en pays Catalan, sur les confins de l'Espagne chrétienne. Elle aurait pu être composée, en Cerdagne, probablement par un religieux du monastère de Saint-Michel de Cuxa situé un peu au sud de Prades, dans l'ancien diocèse d'Elne. Rapprochée des grands événements qui agitèrent cette région au cours du *x^e* siècle, elle put être écrite vers 1060, en tous cas peu après 1058, année dans laquelle Raimond Bérenger I^{er}, comte de Barcelone, groupa autour de lui Ermengaud III comte d'Urgel et Raimond comte de Cerdagne pour lutter contre les Sarrasins et dans laquelle la cathédrale de Barcelone, qui venait d'être restaurée, fut dédiée à la sainte Croix en même temps qu'à sainte Eulalie.

L'auteur de cette chanson devait être un clerc ou un moine lettré, plus nourri de la lecture de la Bible, de celle des Saints-Pères et des auteurs ecclésiastiques tels que Lactance, saint Augustin, Isidore de Séville, que de la lecture des auteurs profanes. On voit aussi par son poème qu'il connaissait bien tout ce qui avait été écrit avant lui sur sainte Foy, tels que le récit de sa vie, de sa mort et de son triomphe final, sa passion, son office liturgique, les sermons composés en son honneur, le récit de la translation de son corps à Conques, les miracles de sainte Foy par Bernard écolâtre d'Angers, etc.

Cette chanson, dans laquelle l'auteur retrace le martyr de sainte Foy, met en parallèle, d'un côté la vie pure et sainte de son héroïne et sa récompense dans la bienheureuse éternité, et d'un autre côté la vie inquiète et tourmentée de ses persécuteurs et leur fin tragique et misérable, l'a-t-il écrite par pur dilettantisme ou dans un but déterminé ? Suivant M. Alfarc, elle fut composée dans un but purement religieux. Dans les premiers siècles du Moyen âge, le peuple prenait un grand intérêt à toutes les fêtes chrétiennes. Dès la veille d'une fête, les églises s'emplissaient d'une foule qui venait prendre part aux prières des vigiles et qui souvent passait la nuit dans le sanctuaire. Mais, ne comprenant pas les prières liturgiques et la langue de l'église, il était nécessaire, pour qu'elle pût s'unir au moins par la pensée aux cérémonies du chœur de lui exposer en langage populaire, soit la vie du saint qui était honoré, soit l'événement dont on rappelait le souvenir. De là l'origine de ces chansons et de ces cantilènes provençales ou françaises dont quelques spécimens seulement nous sont parvenus. Ce qui peut expliquer encore le caractère et le rythme de ces poésies, c'est que dans beaucoup d'églises elles devaient accompagner des danses et une sorte de drame mimé. La chanson de sainte Foy peut donc ainsi être considérée « comme le livret d'un

spectacle sacré dont les figurants mimaient toutes les scènes avec des gestes cadencés ».

De la présente édition on peut dire qu'elle ne laisse rien à désirer. La langue en est étudiée minutieusement. Un long commentaire accompagne le texte et la traduction, cherchant à résoudre tous les problèmes et toutes les difficultés. Enfin tout ce qui concerne le manuscrit, l'auteur de la chanson, la date à laquelle elle put être composée, sa patrie, sa destination etc., est longuement étudié et passé au crible d'une critique avisée et bien informée.

Jules VIARD.

H. X. ARQUILLIÈRE, *Le plus ancien traité de l'Église. Jacques de Viterbe. De Regimine Christiano (1301-1302). Étude des sources et édition critique.* Paris, 1926. In-8°, 314 p.

La formation des idées dites théocratiques est l'un des sujets qui, en France, depuis quelques années, préoccupent le plus vivement les historiens de l'Église. Après les ouvrages de M. Fliche, en même temps que l'étude de M. Rivière, que les lecteurs de cette Revue connaissent déjà (1), voici que M. Arquillière nous donne une édition critique du *De Regimine Christiano* de Jacques de Viterbe, la première édition critique, car le texte publié en 1914 par G. L. Perugi est tiré d'une copie tardive.

M. Arquillière a découvert à la Bibliothèque vaticane une copie du *De regimine* faite dans la première moitié du xiv^e siècle. Son édition prend pour base ce texte et les deux manuscrits déjà connus de la Bibliothèque Nationale. Ces trois manuscrits anciens et indépendants l'un de l'autre permettent une reconstitution assez sûre du texte primitif.

C'est en 1301-1302, sans doute, peu de temps avant sa nomination à l'archevêché de Bénévent, que l'augustin Jacques Capocci, professeur à la Faculté de théologie de Paris, rédigea son traité, avec le même dessein qu'ont eu Gilles de Rome et Henri de Crémone : justifier la politique de Boniface VIII.

Le principal intérêt de cet ouvrage est indiqué dans le titre même sous lequel M. Arquillière le publie. Jusqu'à présent, on n'avait pas signalé un seul traité complet de l'Église (2) antérieur à la *Summa de Ecclesia* de Torquemada (1849). Cependant, la première

(1) Voir la *Chronique* de E. Amann, octobre 1926, p. 547-570.

(2) « C'est probablement la première fois que l'on voit développé *ex professo* ce thème des quatre notes, qui devait être si fécond dans la théologie de l'Église, en attendant d'alimenter la controverse », écrit aussi M. Rivière, *op. cit.*, p. 231.

partie du *De regimine Christiano* a pour titre : *de regni ecclesiastici gloria* et constitue un vrai traité de l'Église ; à la différence des autres défenseurs de la papauté, qui ne s'occupent que de la personne du souverain pontife, Jacques de Viterbe définit le royaume avant d'exalter, dans un second traité, son chef (3).

L'Église est, en effet, un royaume, au témoignage de l'Écriture et ce nom lui convient mieux que ceux de *civitas*, *domus*, à cause de son étendue, de ses richesses spirituelles et de sa hiérarchie. Elle est le royaume du Christ, par opposition au royaume de Satan et se compose d'une fraction militante et d'une fraction triomphante, des chrétiens vivants et des morts bienheureux (ch. 1). Royaume glorieux, car les dix caractères de la gloire s'y trouvent réunis. Pour des raisons pratiques et à cause de la convenance des divisions quaternaires, Jacques de Viterbe réduit ces dix caractères aux quatre notes de l'Église : unité, sainteté, catholicité, apostolicité, (ch. 11). Ces quatre notes, qu'il n'est certes point le premier à reconnaître, puisqu'elles sont déjà énoncées dans le symbole de Constantinople (381), il les étudie successivement.

Les réflexions de Jacques de Viterbe sur l'*unitas* ou mieux l'*unio* de l'Église, qui se manifeste de trois manières : *unitate totalitatis*, *conformitatis*, *attributionis*, ne sont pas sans intérêt pour l'histoire de la notion de personne morale ; elles sont enrichies plutôt que tempérées par une description de la triple diversité des offices, des états, des degrés, c'est-à-dire de tout ce qui fait l'heureuse variété de l'Église. Variété qui s'accuse et s'explique mieux encore si l'on considère (ch. 14) l'universalité de ce corps qui a commencé avec le genre humain, s'accommode de tous les lieux, s'agrège tous les états, répandant partout et toujours la même doctrine et les mêmes grâces.

Ayant dépeint le Royaume du Christ, Jacques de Viterbe examine, dans un second traité, la puissance du Christ-Roi (ch. 1), comment elle a été communiquée aux hommes (ch. 11), quelle est l'autorité respective du Sacerdoce et de la royauté (ch. 111, 114, 117, 118), la primauté et la plénitude de puissance du souverain pontife (ch. 115 et 119), les objections à la thèse (ch. 120).

C'est un traité du Pape-roi, et le mot doit être pris à la lettre. Pour Jacques de Viterbe, le pouvoir de juridiction caractérise la royauté : comme le pape est juge suprême, héritier de la juridiction du Christ, il est roi. Le problème sera de fixer les rapports entre cette royauté que fortifie la puissance sacerdotale et les monarchies séculières.

Ce qui fait l'originalité de Jacques de Viterbe, ce qui lui donne une certaine mine d'indépendance, c'est qu'il emprunte à des

philosophies rivales ses richesses, et qu'il a choisi deux maîtres : saint Augustin et saint Thomas.

A saint Augustin, Jacques de Viterbe a emprunté toute sa notion du *regnum*, de ce royaume universel dans le temps et par l'étendue que constitue l'Église, l'idée de *justitia*, l'idée de *pax*, si ingénieusement analysée par Bernheim — dont la réflexion sur ce mot a, sans doute, dépassé en profondeur celle de saint Augustin lui-même — et dont M. Arquillière montre avec beaucoup de finesse et peut-être avec une confiance excessive dans la force des idéologies, l'appui qu'au ix^e siècle, elle fournit à l'action grandissante de la papauté (1). Prépondérante, quand il s'agit de fixer les notes de l'Église, l'influence de saint Augustin est moins directe sur la théorie des deux puissances. Elle se manifeste surtout par l'intermédiaire de Hugues de saint-Victor, « véritable père de la doctrine théocratique telle qu'elle eût été constituée au cours du xii^e et du xiii^e siècle, sur la base de l'idée augustinienne de la justice ». Ce jugement (que corrobore M. Rivière) doit être interprété avec mesure. L'histoire, pleine de nuances et de justes observations, qu'ébauche M. Arquillière de la théorie des deux glaives, montre que la subordination du temporel au spirituel, sous-entendue dans certaines parties du *De civitate Dei*, supposée par de nombreux actes du pouvoir pontifical, exprimée par saint Bernard qui crée la terminologie définitive, a été imposée surtout par Hugues de Saint-Victor que citent Alexandre de Halès et, avec insistance, Gilles de Rome, et qui sera l'une des sources de la bulle *Unam Sanctam*. Hugues de Saint-Victor a donc été l'un des plus influents parmi les doctrinaires du pouvoir direct, mais non point un grand inventeur d'idées ni même un esprit excessivement audacieux : la phrase célèbre du *De Sacramentis* sur le rôle du pouvoir spirituel est tempérée par de sages réserves et soutenue par une longue tradition.

L'influence thomiste, à peine perceptible dans les développements de Jacques de Viterbe sur l'unité et la sainteté de l'Église, est plus probable dans les parties relatives à la catholicité et à l'apostolicité, encore que l'argumentation du *De regimine* soit beaucoup plus riche que celle de l'*Expositio super symbolo apostolorum*. Mais le plus important emprunt de Jacques de Viterbe à l'enseignement thomiste, c'est la conception aristotélicienne du droit naturel de l'État, dont M. Arquillière souligne l'exceptionnelle

(1) Dans son *Etude Sur la formation de la « Théocratie » pontificale* (*Mél. Lot*), M. Arquillière avait déjà vigoureusement soutenu que le progrès des idées augustinienes de paix et de justice explique et justifie les interventions politiques des papes du ix^e siècle.

valeur dans le conflit des systèmes politiques au Moyen Age. Cependant, si Jacques de Viterbe reconnaît avec saint Thomas l'origine naturelle de l'État, la légitimité du pouvoir chez les infidèles, il ajoute, avec Hugues de Saint-Victor, que seule, l'Église peut informer ce pouvoir ébauché par la nature, lui donner sa perfection. La conception thomiste et l'augustinisme qui tendait à « abolir toute distinction formelle entre le droit naturel et la justice surnaturelle », à absorber le premier dans la seconde », Jacques de Viterbe les utilise et les accorde autant qu'il se peut. Son mérite est d'avoir choisi une position intermédiaire (1) et dans le grand conflit des doctrines sur la nature et la grâce, d'accepter les fondements naturels que le thomisme assigne au pouvoir, sans réduire la part de Dieu et de l'Église, si fortement revendiquée par la tradition augustinienne.

Quelques lignes du *De regimine* résument admirablement cette doctrine intermédiaire : « Entre ces deux voies opposées (2), on peut trouver une voie moyenne, plus raisonnable, et dire que le pouvoir temporel a son origine (*inchoative habet esse*) dans l'inclination naturelle des hommes et par suite en Dieu lui-même, en tant qu'une œuvre de la nature est une œuvre de Dieu. Mais formellement et dans sa perfection (*perfective autem et formaliter*), il existe par le pouvoir spirituel... car la grâce ne détruit pas la nature mais la perfectionne et l'informe » (3).

Outre les deux grandes influences de saint Augustin et de saint Thomas, M. Arquillère en distingue plusieurs autres : d'abord les Écritures sont utilisées, puis, quelques anciens Pères ou écrivains ecclésiastiques comme Grégoire le Grand, Isidore de Séville, et, dans la seconde partie, quelques théologiens du xiii^e siècle (4). M. Arquillère montre avec beaucoup de précision quel usage l'auteur a fait de ces diverses sources : comment il cite et comment il interprète les textes. Il est assez singulier que, dans la seconde partie, qui intéresse le droit autant que la théologie, Jacques de Viterbe ne semble guère avoir utilisé les canonistes. Enumérant les divers cas où le pouvoir spirituel peut s'immiscer dans les

(1) Remarques identiques dans RIVIÈRE, p. 234.

(2) Jacques de Viterbe vient d'exposer les deux doctrines extrêmes.

(3) P. 68 ; cf. p. 231.

(4) Peut-être aussi Gilles de Rome : mais M. Arquillère semble plutôt disposé à admettre que les passages analogues du *De ecclesiastica potestate* et du *De regimine* proviennent de sources communes, peut être de *quaestiones*. D'après M. Rivière, *op. cit.*, p. 147, n. 4, Jacques de Viterbe utilise notamment Gilles de Rome. Voir encore p. 229, 250.

affaires temporelles, il signale en cinq lignes des conjonctures sur lesquelles Innocent III lui offrait de beaux textes, Innocent IV ou Hostiensis, des gloses fameuses. Ces détails juridiques ne sont point son affaire : dans son ouvrage « *agitur in universali de hiis que pertinent ad spiritualem et temporalem potestatem, in particulari autem inducuntur aliqua exempli gratia* » (1).

M. Arquillière a pensé avec raison que sa publication serait utile aux historiens de la philosophie médiévale, aux historiens politiques, aux juristes, au canonistes. Tous ceux que préoccupe l'histoire des idées lui sauront gré de leur avoir présenté l'édition critique d'un important ouvrage et d'en avoir recherché les sources, fixé la portée dans une introduction savante (2). La méthode qu'il a suivie ne peut être que fructueuse (3). C'est par des monographies comme celle qu'il nous présente que l'on peut apprécier exactement le destin des principales doctrines et « la loi de leur combinaison ».

Gabriel LE BRAS.

R. P. JOACHIM PUIG DE LA BELLACASA, S. J. *De Transubstantiatione secundum s. Thomam Oratio Habita in Collegio maxima Sarranjanensi s. Ignatii. Barcinonae, 1926, in-4°, 32 p.*

Dans ce discours, l'auteur se propose de réagir contre l'interprétation de la notion thomiste de Transubstantiation telle qu'elle est proposée par des théologiens récents (Cardinal Billot, de la Taille, Gihl, Labauche), en revenant à l'explication des thomistes anciens.

Tous les théologiens doivent s'entendre pour reconnaître que saint Thomas repousse l'idée d'anéantissement comme explication de la Transubstantiation. L'anéantissement part de l'être pour

(1) p. 255. On pourra comparer les maigres énumérations de la p. 254 et les riches développements des décrétalistes sur le même sujet, que résume A.-J. Carlyle, *Le développement de la théorie de l'autorité pontificale en matière temporelle chez les canonistes de la seconde moitié du XIII^e siècle* dans la *Revue historique de Droit...* oct.-déc. 1926, p. 591-612.

(2) M. Arquillière annonce la publication prochaine, par deux de ses élèves, du *De potestate regia et papali* de Jean de Paris et du *De abbreviatione guerrarum...* de Pierre Dubois : il faut souhaiter que ces éditions critiques se multiplient.

(3) A condition, naturellement, d'être utilisée par des historiens pleins d'expérience, que les mots d'augustinisme, de thomisme ou de théocratie n'éblouissent point et qui, sachant toute la richesse de chaque doctrine, puissent proposer des évocations ou des schémas sans risque de commettre le délit de verbiage ou de trahison.

aboutir au néant. Ce n'est pas le cas dans l'eucharistie où la Transubstantiation se termine au corps du Christ.

Mais si dans la conversion substantielle, il n'y a pas anéantissement, il y a cependant, dit le Père, destruction d'après saint Thomas. Les textes où il est question de la corruption de la substance du pain ne le prouvent-ils point? « ..Quod accidentia remaneant *corrupta substantia* », p. 8.

Il y aurait, ainsi donc, d'après les textes cités, destruction de la substance du pain et du vin, par la consécration.

Cette exégèse explique bien l'un des aspects de la pensée de saint Thomas; saint Thomas dans ces textes affirme la disparition de la substance du pain. Mais elle laisse dans l'ombre un autre aspect de cette pensée.

L'acte de Transubstantion ne comporte pas seulement à l'égard du pain un acte qui fait disparaître purement et simplement cette substance, mais un acte de conversion. En vertu de la puissance de Dieu sur les profondeurs de l'être, Dieu peut convertir ce qu'il y a d'être dans la substance du pain en ce qu'il y a d'être dans la substance du corps du Christ en enlevant la différence qui séparerait ces réalités « *Potest talis conversio fieri, quia utriusque formae et materiae est communis natura entis, et id quod est entitatis in una in altera potest auctor entis convertere in id quod est entitatis in altera, sublato eo per quod ab illa distinguebatur* » III, P. q. 75, act. I.

De cet aspect de la pensée de saint Thomas, l'auteur ne tient aucun compte et laisse intacte la valeur de l'exégèse des Thomistes récents.

A côté de l'idée de destruction absolue de la substance du pain, l'auteur soutient l'idée de production mystérieuse du corps du Christ comme plus conforme à saint Thomas. « *fateamur necesse est, transubstantiandi actionem, ex mente angelici, non ad panem sine efficientia ulla esse directam, sed ad corpus Christi, aliquo modo efficiendum sub accidentibus, terminari* », p. 17.

Que l'action de la Transubstantiation se termine au corps du Christ rendu présent dans l'hostie où il n'était pas d'abord, tout le monde l'accordera. Que ce soit par une action productive. Cela n'est pas dit par saint Thomas.

Si l'on s'en tient au texte très clair de son commentaire des sentences « *Hoc in quod terminatur conversio nullo modo transmutatur, scilicet corpus Christi, sed solum panis convertitur* » cité d'ailleurs par l'auteur, il semble que l'on serrera de plus près la pensée de ce texte en disant avec les thomistes récents que la transubstantiation est simplement une action converseive qui fait passer tout ce qu'il y a d'être dans la substance du pain en

ce qu'il y a d'être dans la substance du corps de Jésus, *sans aucun changement réel de la part de ce corps glorieux*, voir Cardinal BILLOT, *De Ecclesiae sacramentis*, t. I, 4^e édition, p. 337 à 360, et HUGON, *La Sainte Eucharistie*, p. 137.

A. GAUDEL.

P. Joseph BOVER, S. J. *De Cultu s. Joseph Amplificando*, Barcinonae, 1926, in-8°, 62 p.

Dans cette brochure, le P. Bover se propose de faire valoir les raisons qui militent en faveur d'un développement du culte de saint Joseph.

Dans ce but, il rapporte tout d'abord l'histoire des postulata qui ont déjà été faits à cette fin. A la suite des développements donnés à ce culte par les derniers papes, il estime le moment venu de renouveler ces postulata.

Il en trouve les fondements théologiques dans le véritable mariage de saint Joseph avec la sainte Vierge, dans son ineffable paternité à l'égard de l'enfant Jésus, dans la préminente sainteté qui correspond à cette dignité, dans le patronage universel de saint Joseph à l'égard de l'Église universelle, dans la piété singulière que l'Église manifeste à l'égard de ce grand saint.

Toutes ces raisons sont suffisantes pour accorder à saint Joseph un culte spécial, le culte de protodulie. Remarquons avec l'auteur de l'article Joseph dans le Dictionnaire de Théologie « que l'Église s'est jusqu'ici refusée à sanctionner cette expression qui semblerait impliquer une coopération intrinsèque de saint Joseph à l'Incarnation ».

Le Père Bover établit enfin la façon dont il souhaiterait que se manifestât dans la Liturgie le culte spécial dû à saint Joseph.

A. GAUDEL.

OWST, G. R. *Preaching in medieval England; an introduction to sermon manuscript of the period c. 1350-1450*. Cambridge University Press. 1926. xviii + 381 pages. 17 sh. 6.

Cet ouvrage, fruit de quatre années de labeur, nous apporte la première étude que l'on ait sur la prédication médiévale en Angleterre. La littérature sermonnaire avait en effet été très négligée jusqu'ici outre-Manche. Rien d'équivalent, là-bas, aux travaux de nos Hauréau, Lecoy de la Marche, et Bourgain. Le sujet est pourtant d'importance capitale pour l'histoire religieuse et aussi pour l'histoire littéraire. A celle-ci M. Owst apporte de très précises et très éclairantes contributions — notamment lorsqu'il

montre combien *la Vision de Pierre le Laboureur* épouse étroitement les plaintes et les querelles des prédicateurs de son temps (p. 295). A celle-là il offre à tout le moins des suggestions fort précieuses, lorsqu'il signale comment, un siècle avant la Réforme, en Angleterre autant ou plus qu'ailleurs, on pouvait remarquer et critiquer, parfois en termes virulents, la paresse du clergé séculier, et aussi les initiatives de « prêcheurs » plus ou moins qualifiés, profitant de l'abstention trop fréquente, dans la chaire chrétienne, des autorités diocésaines ou paroissiales. Les innombrables témoignages, le plus souvent inédits, recueillis par l'auteur, sous la plume des adversaires des Lollards aussi bien que des Lollards eux-mêmes, semblent bien établir qu'une longue et profonde révolte morale et religieuse a préparé aux *xiv^e* et *xv^e* siècles la Réforme du *xvi^e*. « Celle-ci ne peut être hâtivement condamnée, comme un acte de folle cupidité et de fureur iconoclaste tout extérieures » (p. 131). A vrai dire, ce livre ayant voulu être, peut-on croire, une étude de l'atmosphère spirituelle de la veille de la Réforme, on se demande pourquoi l'auteur a négligé cette seconde moitié du *xv^e* siècle, où lui-même signale (p. 143) une nouvelle activité des prédicateurs de tout ordre. Mais l'ouvrage est déjà si plein de choses qu'il y aurait mauvaise grâce à lui demander davantage. Ses trois parties — sur les prédicateurs eux-mêmes (évêques, curés, moines, « frères », pardonners, etc.), sur les lieux de prêche (églises, croix de carrefour ou de procession), sur les sermons enfin (leurs différentes espèces, les recueils, les traités didactiques, les principes de composition) — constituent une mine de renseignements dont nulle part ailleurs on ne possède l'analogue. Et c'est bien comme telle, après tout, que l'auteur présente son œuvre : comme une méthode de recherche, plutôt que comme une thèse. Peut-être même, en dégageant comme nous l'avons fait, du corps des chapitres où elles sont un peu noyées, quelques-unes des idées générales que M. Owst n'a pas voulu résumer dans un chapitre ultime, faisons-nous quelque tort à sa prudence, à sa modestie scientifiques. Le livre est de tout point digne de la belle série (*Studies in medieval life and thought*) dont il fait partie.

A. KOSZUL.

P. RUMBAULT. *Histoire Politique des Congrégations Religieuses Françaises (1790-1914)*. Paris, Letouzey et Ané, 1926. In-12, 314 p.

Cet ouvrage est une esquisse historique et juridique des vicissitudes que les congrégations religieuses ont subies en France

depuis la Révolution Française jusqu'à la grande guerre. Il nous retrace successivement : les destructions et persécutions violentes de l'ère révolutionnaire ; le relèvement de quelques congrégations par le Premier Empire au moyen de Décrets, le rétablissement d'un régime légal des congrégations sous la Restauration par les lois du 2 janvier 1814 et du 24 mai 1825 qui resteront en vigueur jusqu'en 1901 et qui subordonnent l'établissement des congrégations tantôt à une autorisation législative, tantôt à une autorisation gouvernementale ; les tracasseries juridiques et administratives de la Monarchie de juillet ; le libéralisme du second Empire ; l'œuvre de persécution reprise par la Troisième République lors des décrets de 1880, poursuivie par la loi du premier juillet 1901 et son application sectaire et achevée par la loi du 7 juillet 1904 relative à la suppression de l'enseignement congréganiste.

L'ouvrage est écrit dans une langue sobre et claire et sous une forme documentaire qui en rendent la lecture facile et profitable ; les discussions menées avec fermeté ne tournent jamais à la polémique verbale et passionnée. L'auteur, dont l'écrit est dédié « à la mémoire toujours présente et toujours aimée » d'un frère, mort novice dominicain, est une contribution utile à l'œuvre de réparation et de justice qui s'impose à la France victorieuse vis-à-vis de ceux de ses enfants qu'elle a proscrits dans une heure d'égarement et qui lui ont donné, à l'heure du péril et des grands sacrifices, le plus beau témoignage de leur fidélité et de leur dévouement à la patrie.

De la lecture de l'ouvrage de M. P. Rimbault se dégagent deux leçons principales :

1° le statut juridique des congrégations religieuses ne doit pas être cherché dans un régime pratiqué depuis un siècle d'autorisations légales presque toujours refusées ou d'autorisations gouvernementales toujours révocables sous l'influence des passions politiques ; il ne peut être trouvé que dans un régime de liberté où les congrégations, à la condition de se conformer aux règles du droit commun, pourront se former, vivre et posséder sans avoir à solliciter d'autorisation ;

2° une telle œuvre de pacification ne pourra être réalisée que par l'union large, persévérante et tenace de tous les partisans de la liberté.

J. DUQUESNE.

Fernand MÉNÉGOZ, *Le problème de la prière. Principe d'une révision de la méthode théologique.* Strasbourg-Paris, Istra, 1925. In-8° de 563 p. 40 fr.

Ce livre, bourré d'idées, est plus et mieux qu'une étude spé-

culative, c'est le cri d'angoisse d'une âme religieuse en présence « du marasme actuel de la pensée protestante », l'appel d'un missionnaire convaincu que « de l'attitude de la chrétienté à l'égard de la prière dépend le sort du christianisme dans le monde ». A ce titre, il est aussi attachant qu'instructif et mérite d'être lu non seulement avec curiosité mais avec sympathie.

Pour nous, catholiques, il n'y a pas de « problème de la prière », parce que la prière, sous ses formes multiples, nous apparaît comme une conséquence naturelle de notre foi, une attitude commandée et justifiée par les dogmes auxquels nous adhérons. Peut-on croire à l'existence d'un Dieu personnel et à la vocation surnaturelle de l'homme ; peut-on en même temps se rappeler le mot de Jésus : « Demandez et vous recevrez, cherchez et vous trouverez, frappez et il vous sera ouvert », sans comprendre que la prière met réellement l'âme en rapport avec Dieu et qu'elle obtient de sa bonté la grâce nécessaire au salut ? Oublions-le un instant et, guidés par M. Ménégos, apprenons comment ce problème existe et se pose de façon pressante, troublante même, dans la théologie protestante moderne.

Les recherches de l'histoire et de la psychologie religieuses qui sont le fait du dernier quart de siècle, ont montré que la religion vivante s'exprime sous la forme de la prière. Comme l'a vu Auguste Sabatier, c'est la prière qui distingue la vie religieuse en tant que phénomène subjectif des autres activités de l'esprit humain, telles que la vie morale, la vie scientifique, la vie esthétique. Bien plus, chaque prière caractérise la religion qui s'y exprime. Si l'essence de la religion est la prière, l'essence du christianisme apparaît dans la prière chrétienne, œuvre de Jésus. Il s'ensuit que le christianisme fera la conquête du monde en priant, ou qu'il périra. Voilà pourquoi les adversaires du christianisme s'efforcent de discréditer la religion en combattant la prière.

A vrai dire, depuis le début de la philosophie grecque, il y a eu, en face de la tradition « religieuse », une tradition « profane » qui affirme plus ou moins l'indépendance de la raison et de la morale à l'égard de Dieu. Le rationalisme et le moralisme ont revêtu tantôt la forme purement matérialiste qui supprime, avec la notion de Dieu, toute possibilité de rapports avec lui, tantôt une forme idéaliste, qui oppose à la religion populaire, naïve, une religion aristocratique, « rationnelle », « naturelle », « humaine ». Mais tandis que, jusque vers la fin du XVIII^e siècle, les rationalistes et les moralistes inféodés au spiritualisme n'ont pas rompu tout contact entre l'humain et le divin, une révolution s'est opérée avec Kant et avec Auguste Comte. Kant a voulu

établir l'autonomie de la morale en face de la science. A sa suite, la théologie protestante moderne a voulu étendre cette autonomie à la religion : elle a distingué entre la connaissance « théorique » de la science et la connaissance « pratique » de la religion. Jusqu'à l'heure présente, déclare M. Ménégoz, elle « vit ou croit vivre de cette distinction » et elle s'en félicite parce qu'elle pense avoir mis ainsi la foi définitivement à l'abri des objections scientifiques. Mais, dans une critique pénétrante qui est peut-être la meilleure partie de son livre, le distingué professeur de Strasbourg montre qu'il n'y a là qu'« un tissu de fantasmagories ». Etre à la fois chrétien et kantien n'est possible qu'au prix d'une inconséquence. Le kantisme est un dissolvant qui travaille en secret pour le triomphe du positivisme anti-chrétien. La raison en est que Kant et Auguste Comte, si différents qu'ils soient comme penseurs, se rencontrent dans l'emploi de la méthode anthropocentrique et qu'ils aboutissent à emprisonner l'homme, l'un dans sa raison, l'autre dans le monde empirique. Dieu, dès lors, n'est plus qu'une hypothèse ou un postulat de l'esprit humain ; la religion est sans valeur cognitive, l'objet de la foi s'évanouit, la voie est ouverte à l'athéisme. Feuerbach, héritier de Kant et de Comte, est autorisé, tout en admettant la nécessité où nous sommes de penser le divin, à nier l'existence, la réalité extra-mentale de Dieu. L'homme, dit-il, est l'unique réalité ; mais ayant conscience de l'infinité de son propre être, il appelle Dieu son propre esprit et son propre cœur idéalisés. C'est la théorie « illusionniste », qui reparaît sous des formes diverses chez les néo-positivistes tels que Strauss, Schopenhauer, Nietzsche, Guyau, Loisy, dont la philosophie « fait presque l'impression d'une édition revue et enrichie de la doctrine du grand « illusionniste germanique ». Tel d'entre eux peut louer encore les bienfaits de la religion, elle n'est plus en réalité que duperie, idolâtrie, ou, comme le dit Nietzsche, « folie ». Quant à la prière, elle pourra être tout, sauf un entretien de l'homme avec Dieu.

Telle est l'attaque : elle est énergique, victorieuse à tel point que, le matérialisme vaincu, la religion, le christianisme sont menacés par le néo-positivisme, qui ne cesse de gagner du terrain. Et la défense ? Elle s'est montrée impuissante, parce que la théologie s'est laissée entraîner par l'adversaire sur un terrain où celui-ci devait forcément l'emporter : ayant eu l'imprudence d'admettre une conception radicalement anthropocentrique de l'origine et de l'évolution de la vie religieuse, elle ne pouvait qu'enfermer la religion dans l'« illusionnisme ». En un sens, le « père de la théologie moderne », Schleiermacher, était armé

contre Feuerbach : sa dogmatique est théocentrique ; mais dans ses *discours* il rend les armes. La religion, ici, n'est plus avant tout une « théologie », une connaissance de Dieu, mais une affaire « pratique », une attitude purement subjective de l'homme, le « sentiment du sacré », le « sens et le goût de l'infini » que Schleiermacher veut apprendre à deviner dans le fini. Plus de Dieu transcendant ; plus de relation personnelle avec lui, plus de prière. Cet antagonisme entre théocentrisme et anthropocentrisme se retrouve dans toute la théologie moderne et la paralyse. Ritschl a, sur l'origine de la religion, des idées analogues à celles des illusionnistes : la religion est un produit de la « détresse » de l'homme luttant pour son indépendance au milieu des forces de la nature qui le réduisent en esclavage. Moins logique cependant que les néopositivistes, il conclut de l'efficacité du concours que l'homme trouve dans l'idée de Dieu, à la réalité extramentale de la divinité. Il est vrai qu'il admet « la révélation de Dieu dans le Christ » ; mais ici encore sa conception est anthropocentrique : Dieu et le Christ sont « évalués » en fonction des seuls besoins de l'homme ; et il est trop clair que l'expérience d'une *valeur* ne suffit pas pour formuler un jugement d'existence. Le disciple de Ritschl, Hermann, manifeste çà et là quelques velléités d'affranchissement : la religion lui apparaît comme un « don d'en haut », une emprise de Dieu sur l'âme ; mais il estime illusion toute religion non révélée et enferme sa conception de la révélation dans le cercle d'une théologie des valeurs. La méthode théocentrique trouve, par contre, un commencement d'application chez Paul Lobstein. « Si la foi naît du besoin que nous avons de Dieu, c'est parce que ce besoin a été mis au cœur de l'homme par celui qu'invoque notre détresse ». La religion a donc son origine en Dieu et la prière n'est plus un monologue, mais « un dialogue ineffable, un échange intime qui est tout à la fois une action de Dieu dans l'homme et un élan de l'homme vers Dieu ». Mais, remarque M. Ménégot, Lobstein limite l'inspiration divine au désir d'acquiescer des forces de vie, et la place tenue par son Dieu le serait aussi bien par l'« humanité idéale » de Feuerbach. Si, de l'école ritschlienne, on se tourne vers la théologie française, on constatera quelque progrès : sur les quatre conceptions différentes de l'origine et de l'essence de la religion que l'on peut distinguer dans l'œuvre d'Auguste Sabatier, il en est une qui brise le cercle étroit d'une simple théologie des valeurs et des postulats. La religion, à son sens, est « le rapport dans lequel le sujet a conscience d'être avec Dieu ou la façon dont il se sent affecté par Dieu ». Tandis que Schleiermacher ne considérait dans la conscience religieuse que l'élément passif, Sabatier unit

dans la prière la soumission et la foi, « le sentiment de la dépendance et le mouvement de la liberté ». Comme lui, Henri Bois, « heureusement inconséquent », adopte à l'occasion le point de vue théocentrique : « La personnalité de Dieu, écrit-il, n'est pas moins impliquée dans l'expérience religieuse que notre propre personnalité ». C'est ce que disait, en termes plus clairs, Eugène Ménégoz : « Je crois au témoignage objectif et interne de l'Esprit de Dieu immanent à l'esprit de l'homme ». Ainsi, à côté d'idées héritées du moralisme kantien, qui ouvrent les portes à l'illusionnisme, se font jour timidement des idées théocentriques qui permettront à la théologie de se libérer de ce « cauchemar ».

Des voies nouvelles ont été ouvertes par le philosophe Eucken : il a bien fait comprendre que toute conception religieuse qui commence par isoler l'homme par rapport au divin se rend incapable de faire retrouver à la foi son objet ; mais il a échoué dans sa contre-offensive contre l'illusionnisme, parce qu'il a confondu le problème de la transcendance de Dieu par rapport au monde et à l'humanité avec celui de la transcendance de l'âme collective de l'espèce humaine par rapport à l'homme individuel. A son procédé « noocentrique », il faut substituer le point de vue théocentrique. C'est ce que, le premier, Erich Schaeder a fait très nettement. Avant de définir la valeur de Dieu, il veut établir sa réalité ; convaincu que la théologie doit mettre en évidence ce que nous sommes appelés à être pour Dieu bien plus que ce que Dieu est pour nous, il présente la religion non plus comme une affaire de l'homme à l'aide de l'idée de Dieu, mais comme une affaire de Dieu à laquelle l'homme, en vertu d'une grâce est appelé à coopérer librement. Dans le même sens, Barth en arrive à prendre exactement le contre pied de Schleiermacher : la théologie, déclare-t-il, doit placer au centre de ses recherches non le *sujet* religieux mais l'*objet* de la foi ; entre Dieu et le monde injustement émancipé, le rapport ne peut se rétablir que par le « miracle » d'une action verticale de Dieu s'insérant dans l'enchaînement horizontal des phénomènes empiriques ; aucune voie ne conduit de l'homme à Dieu, mais il en est une qui mène de Dieu à l'homme : le Christ. Selon Schaeder et Barth, la foi nous met en contact avec Dieu parce qu'elle est œuvre divine dans l'homme. La commune faiblesse de ces théologiens est de n'admettre, semble-t-il, de *révélation* que dans le christianisme ; le phénomène religieux universel n'échappe pas dès lors aux objections néopositivistes. Heim, plus métaphysicien, apporte une nouvelle théorie de la connaissance : sans renier le kantisme, il admet l'existence d'une faculté cognitive spéciale permettant à l'homme la vision tout ensemble univer-

selle et immédiate du réel, le contact avec Dieu ; mais quand il expose l'œuvre du Christ, il retombe « dans les ornières d'une conception anthropocentrique et d'une théologie des valeurs ». Aucune de ces théories ne donne pleine satisfaction, et leur savant rapporteur conclut tristement que toute l'histoire de la théologie protestante, jusque dans les temps les plus récents, « n'a été que la tentative, forcément infructueuse, de regagner, à la base d'un subjectivisme conséquent, l'objet — toujours fuyant — de la foi » (p. 202-203).

La théologie devra donc changer de méthode. M. Ménégoz, au cours des analyses minutieuses dont nous n'avons pu que donner une idée, a cru remarquer que si parfois elle a fait faux bond à ses préjugés anthropologiques, c'est « portée par le souffle de la foi vécue », quand elle se heurtait au problème de la prière. Il estime, par suite, qu'il faudra utiliser ce problème comme un élément positif et constructeur, partir de cette idée que l'univers n'est pas plus « anthropocentrique » que « géocentrique », qu'il existe une communion primordiale entre Dieu et le monde, et que le fait essentiel, dans les profondeurs de la vie de l'humanité, c'est le témoignage objectif et interne de l'esprit de Dieu immanent à l'esprit de l'homme ». Voilà pourquoi, dans un second chapitre intitulé *Prière et christianisme*, il étudie les caractères de la prière chrétienne, avant de proposer dans le dernier des « directives » sur *la méthode et les conséquences de son application*. La place nous manque pour nous étendre sur les considérations qu'il y développe. Aussi bien, si nous pourrions relever des pages fort belles, encore qu'incomplètes, sur la prière du Christ, de saint Paul, de l'Église primitive, aurions-nous aussi des réserves importantes à faire. L'auteur a consacré quinze pages, à la fin de la première partie de son livre, au penseur catholique (?) Max Scheler et il a déclaré que « si, un jour, l'on fixait la valeur d'une synthèse théologique en raison de l'importance que son orientation permet d'assigner à la prière, Scheler aurait, d'avance, toute chance de se voir décerner le prix » (p. 202). Que n'a-t-il le loisir d'étudier de plus près la prière catholique et ses fondements dogmatiques ! Il se convaincrait sans peine de ce qu'ont d'artificiel les systématisations historiques fondées sur une prétendue opposition entre prière eudémoniste, prière mystique, prière chrétienne, et de ce qu'offre d'involontairement injuste la caricature que l'on fait de notre piété et de notre culte. Nous nous abstenons d'entrer dans le détail, comme aussi de souligner le caractère décevant des solutions que propose M. Ménégoz au « problème de la prière ». Il nous semble que le tragique désarroi si bien décrit par lui ne peut que se prolonger aussi longtemps que l'on n'aura

pas retrouvé, avec la prière du Christ, l'ensemble des enseignements apportés au monde par Celui qui s'est appelé « la Voie, la Vérité et la Vie ».

E. VANSTEENBERGHE.

Le comte BOULAY DE LA MEURTHE, *Histoire du rétablissement du culte en France (1802-1805)*, Tours, Mame, 1925. In-8° de x-387 p.

Nous savions depuis longtemps que, si la négociation du concordat de 1801 fut épineuse et marquée de péripéties diverses, son application souleva de non moindres difficultés. Cependant nous ne possédions pas un exposé limpide et complet de toutes celles qui surgirent. Le nouvel ouvrage du comte Boulay de la Meurthe comble cette lacune.

Les obstacles qui s'opposaient à l'application du Concordat étaient de divers ordres. Tout d'abord la ratification trouva des ennemis irréductibles tant parmi les membres du Tribunat que parmi ceux du corps législatif. Il fallut user de ruse. Bonaparte n'eut d'autre ressource que de patienter et d'attendre que le renouvellement des deux assemblées qui s'opérait chaque année par cinquième lui devint favorable. Le résultat obtenu ne fut pourtant pas tel qu'il lui permit de chasser toute crainte. Aussi imagina-t-il de comprendre dans un même projet de loi le traité conclu avec le Saint-Siège et deux règlements concernant l'un le culte catholique, l'autre le culte protestant. L'expédient présentait l'inconvénient de laisser croire que le Pape avait collaboré à l'élaboration des fameux articles organiques. Telle n'était pas l'intention du Premier Consul. Quoi qu'il en fût, Pie VII protesta énergiquement et s'ingénia à obtenir l'abrogation des dispositions contraires aux intérêts de l'Eglise ; mais toutes ses démarches n'aboutirent qu'à un insuccès complet.

Le Saint-Siège avait assumé la charge de demander leur démission aux évêques légitimes nommés sous l'Ancien Régime. Il essaya des refus dont on ne connaissait jusqu'ici entièrement ni le nombre exact, ni les motifs, ni les circonstances, ni la durée. M. Boulay de la Meurthe a apporté sur ces points des précisions intéressantes.

Restait enfin la question du schisme constitutionnel. Bonaparte voulait pratiquer la fusion des deux clergés rivaux. Après des pourparlers orageux au cours desquels le cardinal Caprara se laissa trop souvent duper, le Saint-Siège consentit à donner l'institution canonique à certains schismatiques, mais à des conditions définies et compatibles avec l'honneur de l'Eglise. Hélas ! le cardinal

Caprara acceptera finalement comme évêques des Constitutionnels jugés indésirables tout d'abord, sera victime d'un subterfuge grâce auquel ces peu dignes prélats ne rétractèrent rien de leur passé. Sur cette triste affaire le comte de la Meurthe a produit des détails circonstanciés et nouveaux. Son livre offre donc un puissant intérêt et s'impose à l'attention des historiens.

G. MOLLAT.

MOMME NISSEN, *Der Rembrandt-deutsche Julius Langbehn*. Fribourg, Herder, 1926, in-8° de 257 p.

Biographie des plus curieuses et en même temps chef-d'œuvre littéraire qui a fait sensation dans les milieux catholiques d'Allemagne. C'est l'histoire passionnante de la conversion d'un homme qui a joui de la célébrité tout en restant inconnu aux innombrables lecteurs de son livre paru en 1890 sous le titre singulier *Rembrandt als Erzähler, Von einem Deutschen*. L'auteur qui conserva l'anonymat fut un penseur, d'une culture générale étonnante ; il ne voulait ni plus ni moins que régénérer le peuple allemand plongé, à ses yeux, dans le matérialisme et marchant droit à l'abîme. Il y eut des controverses violentes, surtout dans les rangs des universitaires qu'il dépouillait de leur prestige. Puis le silence se fit, et l'auteur dont le nom était resté caché sembla avoir disparu de ce monde. Or cet original, qui aimait passionnément sa patrie et sa race, mais qui détestait le pangermanisme dans lequel il voyait plutôt un grand danger, n'en continuait pas moins, durant une vie errante et misérable, ses études pour le relèvement moral et intellectuel de ses compatriotes. Il poursuivit la recherche de la vérité, poussé qu'il était par une loyauté à toute épreuve. La Providence conduisit sur son chemin M. Paul Keppler, alors professeur de théologie catholique, puis évêque de Rottenbourg. Un compte rendu pénétrant où ce dernier avait critiqué, avec autant de bienveillance que de justesse, le livre dont tout le monde parlait, fut suivi d'une correspondance où la question religieuse occupa une large place. Et chose étonnante, le protestant, issu d'une souche de pasteurs, se fit catholique et vécut dorénavant comme un saint. Il mourut en 1907 conservant l'anonymat au-delà même de la tombe. Voici que son ami Momme Nissen, protestant comme lui et qui porte actuellement l'habit des Frères-Prêcheurs dans un couvent de la Westphalie, nous trace, dans la biographie présente, de main de maître, l'évolution plus que singulière de Julius Langbehn qu'on s'est accoutumé à appeler le *Rembrandtdeutsche*, tout court. Pendant de longues années le R. P. Nissen, peintre renommé,

avait partagé avec son compagnon idéal l'âpre lutte pour la vie en contribuant par ses œuvres artistiques à lui fournir les moyens de subsistance nécessaires pour continuer ses travaux intellectuels. Quoique rempli d'admiration pour Langbehn, le P. Nissen n'a pas moins écrit un livre impartial où il parle avec franchise des points faibles de son héros ; c'est ce qui lui donne le caractère d'un document humain d'un intérêt poignant.

L. PFLEGER.

CHRONIQUE DE LA FACULTÉ

Concours annuel. — 1. Comme sujet de son concours annuel la Faculté avait choisi la question suivante : *Bellarmin apologiste de la papauté*. Deux mémoires seulement lui sont parvenus : l'un de 29 pages grand format, précédées de la devise : *Prope Romam semper* ; l'autre de 124 pages petit in-8°, avec en exergue ces mots que Bellarmin écrivait du pape : *Frustra circumlatrantibus haereticis, semper culmen auctoritatis obtinuit*.

Après quelques pages consacrées à la vie de Bellarmin, le mémoire *Prope Romam* expose très consciencieusement sa doctrine sur la papauté. L'auteur avertit, dès son introduction, qu'il suivra « de très près » les traités *De Summo Pontifice* et *De conciliis*. Il se contente, en réalité, d'en faire un résumé absolument impersonnel. On regrette, au surplus, d'y relever un trop grand nombre d'inadvertances historiques ou littéraires qui dénotent une insuffisante habitude du travail intellectuel. Dans ces conditions, cette étude ne pouvait pas mériter de récompense.

En regard, le mémoire *Frustra circumlatrantibus* manifeste une véritable valeur scientifique. Non pas que la méthode en soit de tous points parfaite ; mais, dans l'exposé du sujet tel qu'il l'a compris, l'auteur a fait preuve d'une véritable maîtrise.

Pour présenter adéquatement l'œuvre apologétique de Bellarmin, il y avait lieu : 1° d'en fixer d'abord le cadre historique en montrant de quelle manière se posait alors le problème de la papauté ; 2° puis de faire connaître objectivement sa doctrine ; 3° enfin de critiquer ses méthodes et ses conclusions. De ces trois opérations l'auteur néglige entièrement la première et réduit même la seconde à un strict minimum pour porter le principal de son attention

sur la troisième. Ainsi ce travail est moins d'un historien qui expose que d'un théologien qui apprécie. Conception qui a le double inconvénient de s'attacher à la théologie plutôt qu'à l'apologétique de Bellarmin et de ne pas marquer suffisamment la place du grand controversiste dans l'histoire de la question pontificale. Mais elle permet à l'auteur de déployer l'étendue de son érudition et l'acuité de son jugement.

Cette préoccupation théologique apparaît jusque dans la division du mémoire, qui est presque tout entière établie sur les divers chefs de preuve successivement abordés par l'auteur des *Controverses*. Bellarmin y est donc tour à tour envisagé comme philosophe, comme exégète, comme historien, comme théologien, comme controversiste. Le chapitre sur le théologien s'accompagne d'un suivant sur son attitude par rapport au progrès du dogme et cette exposition doctrinale se complète par un aperçu rapide de la contribution apportée à l'apologie du Saint-Siège par l'exemple de sa vie. Ce dernier chapitre est faible autant qu'inutile ; mais les autres sont très sérieusement étudiés.

L'auteur s'y montre au courant des meilleurs travaux, anciens ou récents, sur le sujet. Il utilise les recherches du P. Le Bachelet pour marquer, quand il y a lieu, les étapes de la pensée de Bellarmin. Sa doctrine pontificale est mise en rapport avec celle des théologiens qui l'ont précédé, tels que Cajetan ou Melchior Cano, puis contrôlée d'après les positions prises par les apologistes postérieurs de la Papauté, comme Ballerini, ou les critiques formulées par ses principaux adversaires, savoir Launoï au xvii^e siècle et Döllinger au xix^e. Plus encore qu'une science livresque, on y trouve partout un sens très averti des conditions dans lesquelles se présente aujourd'hui la démonstration théologique.

Ainsi l'auteur devient-il un critique et un juge. Sa sympathie pour Bellarmin ne lui interdit pas d'éprouver la solidité de ses thèses et de ses arguments, de vérifier dans son œuvre les préceptes classiques du traité *De locis*. Qu'il note l'indigence de sa métaphysique compensée par le bon sens général de sa philosophie, le caractère trop scolastique de son exégèse, les lacunes de son érudition positive ou les défaillances de sa méthode au sujet, par exemple, des Fausses Décrétales, les appréciations de l'auteur sont d'un théologien éclairé autant que judicieux. A peine y peut-on regretter une certaine tendance à identifier le sort de la théologie, sinon même du dogme catholique, avec l'exposition qu'en donne Bellarmin. Exagération toute de circonstance, et qui n'empêche pas que, dans l'ensemble, ces pages ne révèlent un esprit de finesse et de décision où l'on sent le fruit d'une solide maturité.

La forme elle-même se distingue par une allure très vivante

et qui n'est pas, à l'occasion, exempte de quelque pittoresque. Il arrive même à l'auteur de suivre parfois ses métaphores jusqu'à compromettre par l'éclat de l'image la précision de l'idée. Dans un trop grand nombre d'endroits pourtant, la rédaction et l'ordonnance présentent des imperfections qui sont dues sans doute à la précipitation de la dernière heure.

Sans être absolument achevé *ad unquem* ni conçu d'une manière aussi large qu'on aurait pu le désirer, le mémoire *Frustra circumlatrantibus* révèle une somme d'intelligence et de travail que la Faculté a voulu reconnaître en lui attribuant dans sa totalité le prix de 1500 fr. dont elle disposait pour le concours de 1927.

L'ouverture de l'enveloppe cachetée a fait connaître que l'auteur de ce mémoire est dom Paul SÉJOURNÉ, O. S. B., de l'abbaye Sainte-Marie de Paris.

2. Le sujet de concours pour l'année 1928 est le suivant : *Que pouvons-nous savoir de la liturgie que pratiquait Grégoire de Tours ?* Les manuscrits non signés et portant une devise devront parvenir au doyen de la Faculté, place de l'Université, avant le 1^{er} avril 1928.

3. *Anciens.* M. PLASSIARD a été nommé professeur au Collège Saint-Paul, par Cevens (Savoie).

Le Gerant : JOSEPH GAMON.

L'ADOPTION DU GALLICANISME POLITIQUE

PAR LE CLERGÉ DE FRANCE

(Suite) (1).

Au moment où la Faculté de théologie arrêtait les termes de sa censure, les prédications du carême, nous l'avons dit, retenaient loin de Paris le plus grand nombre des religieux ; Duval et ses amis comptaient sur leur retour pour renforcer le parti d'opposition. A la demande du pape, les procureurs généraux écrivirent de Rome, dans les premiers jours du mois de mai, aux docteurs de leurs ordres respectifs, pour leur dicter leur conduite (2). Tous devaient, leur disaient-ils, protester contre la censure, en procurer la rétractation, et, pour le détail, s'en tenir aux avis de la nonciature. Sans doute, la plupart de ces réguliers ne jouissaient point d'un très grand crédit : c'est Spada qui nous l'affirme, et lui-même ne les tenait pas en bien haute considération (3). Mais, dans les scrutins, leur vote en valait un autre.

(1) Voir *Revue des Sciences religieuses*, t. VI, 1926, pp. 305 et 453 ; t. VII, 1927, pp. 1, 181 et 373.

(2) L'original de ces lettres se trouve aux Arch. vatic., *Nunziatura di Francia*, vol. 420. Le procureur général des Cisterciens au P. Nouvelle, abbé général, f. 79 ; le proc. gén. des Augustins au prieur de Paris, f. 87 ; le proc. gén. des Franciscains au père gardien du couvent de Paris, f. 90 ; le proc. gén. des Carmes au P. Louis de la Vierge, provincial d'Aquitaine, à Limoges, f. 93 v. Quoique les Jésuites ne fussent pas immédiatement intéressés, puisqu'ils n'appartenaient point à l'Université, le P. général, Mutio Vitelleschi, écrivit cependant, le 5 mai, au P. Suffren, pour lui recommander de combattre la censure par les moyens que lui et ses confrères jugeraient prudents : « ... Pro virili (caute tamen in alea plena periculi) elaborarent apud eos quibus tuto communicari possit hoc consilium, ut censuram factam non ut suam agnoscant et revocent... » *Ibid.*, f. 84 v.

(3) Ces lettres avaient été expédiées en France par le courrier de la nonciature et c'est Spada qui devait les remettre à leurs destinataires. Le 22 juin,

Par leur ami Le Bossu, qui vivait en Curie, les Gallicans connurent la manœuvre (1). A l'assemblée du 4^{er} juillet, ils prononcèrent leur contre-attaque. Il leur suffisait, aussi bien, d'exiger qu'on respectât les règlements de la Faculté. A l'origine, en effet, celle-ci ne connaissait que le clergé séculier. Quand apparurent les ordres mendiants, et qu'ils demandèrent à franchir le seuil des écoles pour préparer leurs grades académiques, les portes ne s'ouvrirent point, devant eux, toutes grandes. L'Université n'était pas régie par un droit commun que tout le monde pût invoquer : elle vivait de coutumes, de privilèges. Elle ne voulut pas se laisser envahir et transformer par cet élément nouveau. Peut-être les séculiers redoutèrent-ils de se voir, à la longue, dépossédés. En tout cas, ils tinrent à bien marquer qu'ils n'accueillaient les réguliers que par faveur (2) et ne les acceptèrent que dans certaines limites. L'ordonnance du 3 septembre 1598, par laquelle Henri IV réforma et réorganisa l'Université de Paris, gardait les traces de cette méfiance traditionnelle. Aux termes de l'article XV des statuts de la Faculté de théologie, les Mendians ne pouvaient présenter à la licence, chaque année, qu'un nombre restreint de bacheliers : cinq dominicains, quatre franciscains, trois augustins, trois carmes (3). Quant à la participation des réguliers, une fois docteurs, à la vie même de la Faculté, le

il écrit qu'il n'a pas osé le faire et s'est contenté de recommandations orales : « E come non sono della più considerata e prudente gente del mondo, io non mi son saputo risolvere di ricapitar le lettere raccomandate mi per superiori de Regolari ad altri che a gesuiti, dubitando che una di queste lettere veduta o guadagnata da qualche persona di Parlamento una mattina desse il crollo alla bilancia contro tutti del corpo della Facoltà. » *Bibl. Nat., ital.* 64, f. 70. — Au même endroit, il dit qu'il n'a pas cru bon de faire signer par un trop grand nombre de religieux la lettre adressée par les Sorbonnistes à Richelieu, parce que « questi poveri huomini sono hoggidi in tanta decadenza, invidia et odio della facoltà, che mette conto lo spagnarli al possibile. » *Ibid.*

(1) Ed. PUYOL, *Edmond Richer*, t. II, p. 318, n. 2.

(2) « Les anciens manuscrits de l'Université parlent des réguliers *tanquam aggregati et adoptati in contubernium et societatem secularium et de eorum gratia.* » PUYOL, *l. c.*, p. 319, note.

(3) Ch. JOURDAIN, *Histoire de l'Université de Paris*, Pièces justificatives, p. 13.

Parlement y avait pourvu, par un arrêt de 1552. Il y imposait à tous les religieux de se retirer, aussitôt après la réception du bonnet doctoral, dans les couvents où ils avaient fait leur profession : en province pour la plupart (1). A quoi les nouveaux docteurs s'engageaient par serment (2).

Aux époques paisibles, la Faculté ne regardait point de trop près à l'observation de ces règlements. Les religieux, séjournant à Paris pour un motif ou pour un autre, intervenaient aux assemblées et personne ne les excluait des scrutins. Mais qu'une crise survienne, et les séculiers n'avaient qu'à invoquer la loi. C'est ce que firent, en l'occurrence, File-sac et ses amis.

Les Mendians offrirent eux-mêmes une occasion. L'article XVI des statuts de la Faculté imposait à chacun des quatre ordres, ainsi qu'aux cisterciens, d'avoir dans leurs maisons de Paris un bachelier qui enseignât les saintes Ecritures (3). Les supérieurs prétendaient que celui-ci n'entrait pas dans le nombre des bacheliers de théologie fixé par l'article XV. Devant l'opposition des Gallicans, à l'assemblée du 15 juin, ils en appelèrent eux-mêmes au Parlement, pour l'interprétation des statuts. A la séance du 1^{er} juillet, où l'appel fut confirmé, assistaient deux réguliers dont la conduite prêtait à quelque blâme, les Pères Meurisse et Reverdy : le premier avait imprudemment approuvé par écrit un livre du jésuite Garasse que la Faculté jugeait condamnable ; l'autre vivait, à Paris, hors de tout couvent. File-sac entendit les empêcher de voter et en appela, de son côté, au Parlement (4). Le 6 juillet, avec vingt-huit de ses collègues, il saisit donc la Cour d'une opposition formelle à la

(1) Cf. DUPLESSIS D'ARGENTRÉ, *Collectio judiciorum*, t. II, 2^e partie, p. 222.

(2) « *Jurabitur quod sine aliqua dilatione et fraude vos recipietis in conventum in quo professionem fecistis, juxta apostolicum diploma et arresta curiæ, in quorum gratiam gradum magisterii adepti estis.* » PUYOL, *l. c.*, p. 319, note.

(3) Ch. JOURDAIN, *Histoire de l'Université de Paris*, Pièces justificatives, p. 14.

(4) Duval écrivit au nonce le récit détaillé de la séance du 1^{er} juillet. Sa lettre est conservée aux Arch. vat., *Nunz. di Francia*, vol. 420, f. 162. — Les procès-verbaux officiels des deux assemblées se trouvent dans DUPLESSIS D'ARGENTRÉ, *l. c.*, p. 221.

requête des supérieurs réguliers et d'une demande reconventionnelle tendant à l'application stricte de l'arrêt de 1552 et à la limitation à deux seulement, tout au plus, pour chaque ordre mendiant, des docteurs admis aux délibérations : « et ce afin que ladite Faculté puisse être en paix (1). »

Dans le billet qu'il écrivit au nonce, en sortant de l'assemblée, Duval se montrait optimiste. Le Premier Président, disait-il, est l'ami intime du P. Meurisse et il ne laissera pas la Cour prendre de mesures au préjudice de celui-ci. A l'avenir, Filesac et les Richéristes ne manœuvreront plus à leur guise la Faculté (2) Et il ajoutait ce *post-scriptum* : « Votre Seigneurie entendra sans doute parler de ce recours au Parlement ; mais il n'y a pas là de quoi s'émouvoir : nous ferons en sorte qu'il n'arrive rien de mal et toutes les chances apparaissent en faveur des réguliers (3) ».

Duval ne s'exprimait pas ainsi sans raison. Il savait sur quelles influences compter dans l'entourage du roi. Le départ de l'ancien chancelier, Étienne d'Aligre, privait les Gallicans de leur plus ferme appui au Conseil. Michel de Marillac, qui lui succédait, ami et confident du P. de Bérulle, ne cachait pas son dévouement pour Rome (4). Marie de Médicis patronait ouvertement les Ultramontains.

(1) Texte intégral de la requête dans DUPLESSIS D'ARGENTRÉ, *l. c.*, p. 222.

(2) « ... Sed Deus Protoperes, qui obnixè diligit Prem Murice non sinet aliquid in senatu decerni adversus eum ... et credo quod in posterum optatis non ita facile poterunt (Richeristæ et Filsaquius) ». Lettre citée plus haut, f. 162 v.

(3) De ista provocatione ad Senatum forte monebitur V^{ra} Dominatio, nam vellet Filsaquius imminuere numerum religiosorum, sed non est quod moveatur, quia operam dabimus ne quid mali decernatur, et quia res admodum aperta est in favore ipsorum religiosorum ». *Ibid.*, f. 163.

(4) La correspondance diplomatique permet de constater quelle fut la joie du pape et du nonce au moment où Marillac devint chancelier. Le cardinal Barberini, secrétaire d'État d'Urbain VIII, l'estime « tanto pio et favorevole. » Dépêche du 14 juillet 1626, Arch. vat., *Nunz. di Francia*, vol. 65, f. 222. — Dans l'entrevue que les cardinaux Spada et Richelieu eurent à Limours, le 3 juin, le ministre dit au nonce : « ... e ringratiate Dio che non habbiamo più da fare col Cancelliere, ch'io v'assicuro che non havessimo giamai cavati i piedi ». *Bibl. Nat., ital.* 64, f. 67 v.

Si ceux-ci ne pouvaient se promettre la faveur déclarée de Richelieu, au moins, connaissant son revirement et sa volonté de plaire au pape, étaient-ils en droit de compter sur son silence bienveillant. Restait Louis XIII lui-même : toutes ces discussions sur le pouvoir des souverains l'agaçaient et il jugeait durement les théories de Santarelli. Marillac confiait au nonce qu'il importait autant de « tromper le roi que le Parlement (1) ». Mais il y avait un moyen, que le chancelier et le P. de Bérulle approuvaient, d'écarter ses soupçons : prétexter le préjudice que causaient à l'autorité de la censure du 4 avril les discussions dont elle était l'objet, pour interdire à qui que ce soit, Faculté, Université, Parlement, d'y toucher désormais de près ou de loin, et évoquer cette affaire avec toutes ses annexes à la personne de sa Majesté (2). Déjà, dans les premiers jours de juin, Marillac avait enjoint à la Faculté, au nom du roi, de ne plus délibérer sur la censure (3). La Faculté s'était soumise, mais en apparence seulement, puisque les Gallicans, sans parler ouvertement de la condamnation de Santarelli, manœuvraient autour d'elle. Cette première interdiction pouvait servir d'amorce à une injonction plus formelle et plus détaillée. Bérulle caressait cette idée depuis plusieurs jours. Si les docteurs reçoivent l'ordre d'envoyer à Sa

(1) E a questo proposito non lascerò dire che'l guardasigilli in buona occasione e con molta confidenza m'ha significato che il maggior male di questo affare consisteva nell' esser il Re tuttavia mal' impresso della dottrina sudetta, e nell'esser impossibile di theologizzar seco i termini che v'intenda, onde avviene che nella condotta di questo affare bisogna attender non meno à ingannar il Re che il Parlamento ». Dépêche chiffrée du 23 octobre 1626, arch. vat., *Nunz. di Francia*, vol. 65, f. 399 v.

(2) Ces renseignements nous sont fournis par Spada, dans sa dépêche, déjà citée, du 23 octobre. Le pape, en effet, s'était montré fort mécontent de la rédaction de l'arrêt dont nous donnons le texte un peu plus bas. Le nonce explique pourquoi ces termes ont été choisis. *Ibid.*, f. 399.

(3) « Die 3 junii. Hon. M. N. Filesac Theologus Ecclesie Parisiensis retulit sibi injunctum fuisse ab amplissimo regiorum sigillorum Custode ut de Christianissimi Regis voluntate certiore redderet Facultatem ne videlicet quidquam de novo moliretur aut deliberaret circa censuram libri Antonii Santarelli... Censuit Facultas Regi Christianissimo obtemperandum. » Procès-verbal de l'assemblée de la Faculté, dans DUPLESSIS D'ARGENTRÉ, *l. c.*, p. 221.

Majesté leurs doléances, au lieu de s'agiter à Paris, disait-il au nonce, voilà la route libre, et le courage donné à la fraction la plus saine des théologiens et aussi, selon lui, la plus nombreuse, de parler haut (1).

Et de fait, le 18 juillet, le conseil d'État rendit l'arrêt qu'attendaient les Ultramontains. « Sur ce qui a été repré-
« senté au Roy, que, nonobstant les défenses faites par Sa
« Majesté qu'aucun de la Faculté de théologie ni autre de
« l'Université de Paris ou autre quelconque eût à mouvoir
« aucun propos pour raison des contentions auparavant
« avenues entre les docteurs de ladite Faculté... sur le sujet
« des termes ausquels est conçue la censure du livre d'An-
« toine Sanctarel, arrêtée en ladite assemblée de la Sor-
« bonne tenue le premier jour d'avril, il est advenu et arrive
« encore tous les jours plusieurs contentions, disputes et
« contrarietez entre les docteurs et renouvellement d'icelles
« ès autres assemblées de ladite Faculté... ; même sur l'en-
« trée et nombre des religieux ès assemblées de ladite
« Faculté : lesquelles contentions portent beaucoup de dom-
« mage à l'union qui doit être entre les personnes de cette
« profession, et, au contraire, va formant des divisions et
« factions très préjudiciables, tourne à scandale, et fait
« vaciller l'autorité et la créance des actes portant condam-
« nation de la mauvaise et pernicieuse doctrine contenue
« audit livre... ; Sa Majesté estant en son conseil, désirant
« assoupir lesdits différends, éteindre lesdites factions et
« divisions, et pourvoir qu'entre personnes de cette profes-
« sion et en question si importante il y ait l'unanimité et
« concorde qui y est convenable, a évoqué et évoque à sa
« personne la connoissance de tous lesdits différends et con-
« testations ci-dessus mentionnez. Fait Sa Majesté défenses
« à sa Cour de Parlement de Paris et tous autres ses juges
« d'en prendre aucune juridiction ni connoissance ; et avant
« y faire droit, ordonne au syndic et docteurs de la Faculté
« de théologie qui se sont trouvez esdites assemblées d'en-
« voyer à sadite Majesté, clos et scellez, les actes, délibéra-

(1) Dépêche de Spada, du 30 juin. Arch. vat., *Nunz. di Francia*, vol. 65, f. 227 v.

« tions, remontrances et raisons de leurs contentions et
« plaintes faites pour raison de ce en ladite assemblée et
« autres suivantes, et en conséquence d'icelles ; même pour
« le fait de ladite entrée et nombre desdits religieux ès
« assemblées de ladite Faculté, pour être sur le tout pourvu
« par sadite Majesté ainsi qu'il appartiendra par raison. Et
« cependant fait sadite Majesté défenses à ladite assemblée
« et à tous les particuliers docteurs de ladite Faculté... et
« tous autres de mouvoir aucune question, disputer ni con-
« tester, publier et renouveler les actes des contentions et
« propositions précédentes, pour raison de ladite censure et
« actes passez à l'occasion d'icelle, en quelque sorte et
« manière que ce soit, et pour ce qui concerne le nombre et
« l'entrée desdits docteurs religieux, jusqu'à ce qu'autre-
« ment par sadite Majesté en ait été ordonné (1) ».

La victoire paraissait donc incliner vers le parti d'opposition. En effet, défendre au Parlement d'intervenir, c'était enlever aux Gallicans leur principal ressource. Conformément au vœu de Bérulle, Duval et ses amis pourraient désormais « parler haut » et espérer, grâce aux puissants appuis dont ils jouissaient auprès du roi, faire aboutir leurs récriminations.

Ceux qui raisonnaient ainsi comptaient sans la ténacité des parlementaires. Quand le tour du rôle amena devant la Cour, le 24 juillet, la requête des vingt-neuf théologiens de la Faculté contre les Mendiants, ceux-ci, forts de l'arrêt du conseil d'État, firent défaut. Talon, l'avocat général, occupait la place du ministère public. Il demande le huis clos ; pour satisfaire au devoir de sa charge, dit-il, il se voit obligé « de parler à la Cour de beaucoup de choses, lesquelles concernent le bien du service du roy et n'ont rien de commun avec les conclusions prises par l'avocat qui demande défaut » ; son réquisitoire va donc être de « telle qualité qu'il ne doit être fait en public ». On devine ce qu'il put dire. Quand il eut achevé son discours et que le public fut

(1) *Extrait des registres du conseil d'Etat, dans DUPLESSIS D'ARGENTRÉ, Collectio judiciorum, t. II, 2^e partie, p. 222. L'arrêt est daté de Nantes, où le roi se trouvait alors.*

de nouveau introduit, le Parlement rendit cet arrêt (1) :
 « La Cour..., ayant égard aux conclusions du Procureur
 « Général du Roy, a ordonné et ordonne que très humbles
 « remontrances seront faites au Roy sur le sujet de l'évoca-
 « tion ; et cependant, sans préjudice de leurs droits, a
 « ordonné et ordonne qu'aux assemblées qui se font en la
 « Faculté, les supérieurs des quatre Mendians ne pourront
 « députer plus grand nombre que deux docteurs en théo-
 « logie de chascun desdits couvents, pour assister et avoir
 « voix délibérative ausdites assemblées. Fait inhibitions et
 « défenses aux Parties de Piètre (2) d'y admettre plus grand
 « nombre, jusqu'à ce qu'autrement en ait été par la Cour
 « ordonné. Et sera le présent arrêt signifié à la requête du
 « Procureur Général du Roy aux supérieurs des quatre Men-
 « diants ».

Le 1^{er} août, la Faculté tint son assemblée ordinaire. La question de l'obéissance à l'arrêt du 24 juillet figurait en tête de l'ordre du jour. Filesac, qui remplaçait le Doyen, posa la question : oui ou non, les Mendians voulaient-ils se soumettre ? « Nous avons, répondirent ceux-ci, la plus grande vénération pour la Cour suprême et ses arrêts, mais nous préférons obéir au roi, qui entend maintenir nos privilèges (3) ». La discussion tournait à l'aigre (4), quand deux conseillers se présentèrent à la porte de la salle, accompagnés d'un substitut du procureur et d'un greffier, et précédés de quatre huissiers. Les Gens du roi venaient, en effet, de remonter au Parlement qu'au lieu des deux docteurs autorisés pour chaque ordre mendiant, il s'en trouvait présentement « en la Faculté de Sorbonne beaucoup plus grand

(1) *Extrait des registres du Parlement*, dans DUPLESSIS D'ARGENTRÉ, *Collectio judiciorum*, t. II, 2^e partie, p. 223.

(2) Piètre est le nom de l'avocat des Sorbonnistes. En d'autres termes, le Parlement non seulement interdit aux Mendians de venir aux assemblées en plus grand nombre, mais il défend formellement à la Faculté elle-même de les admettre.

(3) DUPLESSIS D'ARGENTRÉ, *l. c.*, p. 214 : *Conclusio S. Facultatis theologiæ parisiensis*.

(4) Les Mendians demandèrent à Filesac en quelle qualité il les interrogeait ; — comme Doyen, dit celui-ci. — Nous ne vous reconnaissons pas comme Doyen, répliquèrent-ils, mais comme partie adverse.

nombre : qui estoit un attentat contre l'autorité de la Cour. A quoi estant besoin pourveoir », la dite Cour avait incontinent désigné des commissaires pour aller sur place « faire procès-verbal », afin, « iceluy vu, pourveoir... ainsi qu'il appartiendra (1) ».

La mesure ne tarda pas. Le jour même, un second arrêt était signifié, confirmant le premier, et déclarant que le nombre fixé ne devait être dépassé « *pour quelque cause et occasion que ce soit* (2) ».

Cette attitude du Parlement donnait à réfléchir même aux plus ardents ultramontains. Personne ne se méprenait sur la signification de cette rigueur à l'égard des réguliers : chacun savait l'enjeu de la partie. « D'après l'opinion commune, écrivait le nonce, quand on parlera ouvertement de désavouer la censure, non seulement les Richéristes mobiliseront toutes leurs forces, mais le Parlement tirera de toutes ses batteries (3). » Pendant quelque temps les partis s'observèrent, chacun accusant l'autre de manquer de loyalisme : les Ultramontains prétendant que leurs adversaires menaient la France à l'abîme et dressaient Louis XIII contre la papauté, les Gallicans reprochant aux Duvalistes de faire bon marché de la vie du roi et de compromettre la sécurité de la couronne (4).

Richelieu s'était engagé à satisfaire le Saint-Siège ; mais il ne tenait pas à heurter de front le Parlement ; il imagina un compromis qui témoigne de son embarras et chargea le P. de Bérulle de le proposer au nonce, comme de lui-même (5).

(1) *Extrait des registres du Parlement, du 1^{er} août 1626*, dans DUPLESSIS D'ARGENTRÉ, *l. c.*, p. 224.

(2) *Id.*, *ibid.*, p. 226.

(3) « E opinione molto comune che, quando si vorrà venir a l'atto di deliberare su l'esautoramento, annullatione, ritratatione o sospensione della censura, non solo i riceristi moveranno tutte le forze e gli artifizii loro, ma etiandio il parlamento elevarà tutte le machine per disturbarci ». Dépêche chiffrée du 29 nov., Arch. vat., *Nunz. di Francia*, vol. 65, f. 457 v.

(4) On trouve, dans les registres du Parlement, l'écho des doléances des Gallicans, qui se plaignent des calomnies de Duval et de ses partisans ; ceux-ci exhalent leur plainte dans une lettre au roi que nous citons plus loin.

(5) Spada ne fut point dupe, cependant : « Tale fu la sostanza del colloquio che io ebbi con il padre Berullo, il quale fin d'all'hora mi diede occa-

Il consistait à enterrer l'affaire en apparence, et à travailler sous main. On ne parlerait plus de la censure aux assemblées de Sorbonne ; mais on établirait un acte de désaveu que l'on ferait souscrire individuellement par les théologiens. En pratiquant réguliers et séculiers, l'on arriverait bien à un total de signatures suffisant pour donner l'impression d'une solide majorité. Ce document, rédigé au nom des *Docteurs de la Faculté*, sans plus de précision, et, par conséquent, susceptible de passer pour émanant du corps lui-même, Richelieu, en sa qualité de protecteur de la Sorbonne, l'enverrait à Rome avec une lettre. Lettre et désaveu demeureraient dans les cartons pendant trois ou quatre ans, le temps de laisser calmer l'effervescence, puis le pape les publierait. Et voilà obtenu, disait Bérulle, le résultat cherché, tout en s'épargnant bien du mal (1).

Stratagème assez piteux, il faut l'avouer, et qui fleurait un relent d'escalier dérobé. Spada ne voulut point l'accepter et eut beau jeu à motiver son refus. La censure, dit-il, émane d'une personne morale, la Faculté de théologie ; elle figure sur ses registres ; les nouveaux gradués, qui jurent de se conformer à la doctrine de l'école, la viseront dans leur serment. On aura beau recueillir des signatures, leur nombre ne changera rien au caractère personnel, privé, du désaveu. Quant à l'aspect extérieur, personne ne s'y méprendra, puisque la Faculté, pour ses actes officiels, se sert de formules spéciales et bien connues. En outre, comment se targuer de trouver une majorité ? Sans doute, aux séances habituelles n'assistent guère qu'une quarantaine de docteurs et il suffit de compter les opinants pour savoir ce que le corps décide. Mais combien ont droit de participer aux assemblées, que l'on n'y voit jamais ? Faudra-t-il les dénombrer tous et en faire souscrire la moitié, plus un ? Enfin, quel scandale, dans la chrétienté, si le Saint-Siège

sione di credere che la proposta venisse dal cardinal Richelieu più tosto che da lui, et ultimamente me n'è cresciuta la prova ». Ces renseignements sont contenus dans la dépêche, citée plus haut, du 29 nov., f. 459 ; mais certains passages montrent clairement que l'entretien dont il est question remonte déjà à quelque temps.

(1) *Ibid.*, f. 457 v.

paraît en échec pendant trois ou quatre ans (1)? Laissant Bérulle méditer sur le peu de succès de sa suggestion, Spada s'en fut trouver Richelieu et lui reprocha vivement sa lenteur et son manque de parole (2).

Il fallait donc choisir : ou briser l'opposition, ou renoncer aux relations cordiales avec la papauté. En face de cette inexorable alternative, le ministre accepta la lutte contre le Parlement. Le 2 novembre, le conseil d'État rendit un second arrêt, aux termes duquel celui du 18 juillet devait « être exécuté de point en point selon sa forme et teneur... sans avoir égard aux arrêchez donnés par la Cour de Parlement de Paris ». Sa Majesté y faisait « défenses à tous ses sujets, de quelque profession, qualité et condition qu'ils soient, composer, traiter ni disputer de l'affirmative ou négative des propositions concernant le pouvoir et l'autorité souveraine de Sa Majesté et des autres rois et souverains sans expresse permission de Sa Majesté par ses lettres patentes et commandements, à peine d'être punis comme séditieux et perturbateurs du repos public » ; en outre, elle ordonnait aux « docteurs de la Faculté de théologie de son Université de Paris » de continuer « leurs assemblées comme ils faisoient ès années précédentes et auparavant lesdits arrêts (3) ».

Dans sa séance du 1^{er} décembre, la Faculté admit « qu'il falloit recevoir avec honneur et obéissance ledit arrest du Conseil », mais elle refusa, malgré les instances du syndic, de le transcrire sur ses registres ; en outre, elle décida d'avertir le Parlement « qu'elle n'étoit plus obligée d'exécuter ses arrêts du vingt-quatre juillet et premier aoust dernier, qui lui défendoient de recevoir dans ses assemblées plus de deux docteurs de chaque ordre mendiant (4) ».

(1) *Ibid.*, f. 458, 459.

(2) M. HOUSSAYE, *Le cardinal de Bérulle et le cardinal de Richelieu*, p. 165.

(3) *Arrêt du conseil d'État... etc.*, dans DUPLESSIS D'ARGENTRÉ, *Collectio judiciorum*, t. II (2^e partie), p. 233.

(4) *Conclusio S. Facultatis... etc.*, dans DUPLESSIS D'ARGENTRÉ, *l. c.*, p. 230-231 ; l'arrêt du Conseil fut signifié en séance par un huissier ; le procès-verbal ne mentionne pas le refus d'enregistrement ; ce sont les lettres patentes, que nous citons un peu plus loin, qui nous le font connaître.

L'arrêt du conseil d'État, du 18 juillet, invitait les docteurs à transmettre au roi tous les actes et délibérations concernant la censure, avec « les raisons de leurs contentions et plaintes ». Ils n'en avaient rien fait. Dans les derniers jours de décembre, Richelieu, à qui le nonce avait donné jusqu'à la fin de l'année pour liquider cette affaire (1), jugea le moment venu de provoquer la discussion. Il exécuta le projet même dont Bérulle faisait part à Spada six mois plus tôt (2). Le 2 janvier 1627, comme la Faculté tenait son assemblée ordinaire, Philippe de Cospéan, évêque de Nantes, membre des Conseils du roi et docteur en théologie, vint en Sorbonne assister à la séance. Il présenta des lettres de créance, signées de Louis XIII à la date du 27 décembre et les fit lire à haute voix. « Chers et bien
« amez. Nous avons scû qu'en la signification qui vous fut
« faite le premier de ce mois de l'arrest par nous donné,
« séant en notre Conseil, le deuxième de novembre dernier,
« sur le fait de vos assemblées et de l'entrée des docteurs
« religieux en icelle, vous avez témoigné de recevoir notre-
« dit arrest avec révérence, arrestant néanmoins d'en aver-
« tir notre Cour de Parlement, pour vous décharger d'un
« autre arrest donné en icelle, refusant encore d'enregistrer
« notredit Arrest, quoique votre syndic, selon la sincérité
« de son esprit et de son obéissance, requit l'enregistre-
« ment dudit Arrest et s'opposast à une délibération si peu
« convenable au respect que vous devez à nos commande-
« mens : dont nous vous témoignerions plus sensiblement
« la juste indignation que nous en pouvons avoir contre les
« auteurs, *que nous connoissons*, n'étoit que nous sommes
« bien contens de le dissimuler pour cette fois... Et vous
« ordonnons qu'en la prochaine assemblée de votre Faculté
« vous fassiez enregistrer notre Arrest du deuxième no-
« vembre dernier et celui du dix-huit juillet précédent,
« donné à Nantes, à vous signifié, si ja ne l'avez fait, à peine
« d'encourir notre indignation ». Le roi donnait ensuite des ordres concernant l'approbation des thèses, et concluait

(1) M. HOUSSAYE, *Le cardinal de Bérulle et le cardinal de Richelieu*, p. 166.

(2) Cf. *Revue des Sciences religieuses*, t. VII, p. 398.

en recommandant aux docteurs de se conformer en tous points à ce que leur ferait « particulièrement entendre notre amé et féal Conseiller l'évêque de Nantes, suivant la charge que nous lui en avons donné (1) ».

Cette lecture achevée, Cospéan déclara « qu'il avoit ex près commandement de sa Majesté de scavoir l'opinion de tous les docteurs touchant les termes auxquels estoit concluë la censure du livre de Sanctarellus, pour ce qu'on en avoit fait plusieurs plaintes à sadite Majesté (2) ». Ces paroles déchainèrent un tumulte indescriptible, qu'une *relation* d'Edmond Richer (3) nous permet d'imaginer. A peine si les adversaires n'en vinrent pas aux coups (4). Les titres mêmes de Cospéan ne lui épargnèrent point d'être pris à parti, directement, par les amis de Filesac (5). Les théologiens exprimèrent leur avis comme ils purent, au milieu

(1) *Lettres du Roy à la Faculté de créance pour l'évêque de Nantes*, dans DUPLESSIS D'ARONTRÉ, *l. c.*, p. 243.

(2) *Le XII tome du Mercure françois*, 1626-1627, 2^e partie, p. 21.

(3) *Relation véritable de ce qui s'est passé en Sorbonne les 15 de mars, 1 d'avril, 2 de mai 1626, le 2 de janvier et 1 de février 1627*. Les extraits que nous citons, relatifs à la séance du 2 janvier, sont pris dans PUVOL, *Edmond Richer*, t. II, p. 336 et 337, notes.

(4) « Un grand nombre de docteurs y ont paru fort échauffés, et entre autres Chappelas y fut si passionné qu'il laissa échapper des paroles indignes d'un homme de sa condition, et leva la main pour frapper un docteur de la maison de Navarre, son ancien de beaucoup d'années et l'un des plus qualifiés curés de Paris. Louître aussi se mit tant hors de soi qu'il oublia ses pantoufles sous la table de la salle et s'en retourna en sa chambre, qui est au quatrième étage, sans s'en apercevoir. Il ne fut pas jusques au sieur évêque de Nantes qui sortit de l'assemblée avec un tel transport d'esprit qu'il y laissa ses arrêts... Copin s'emporta jusques à venir en la place où était le syndic, et là dire injures atroces et pleines de forceneries au sous-doyen (Filesac), lui présentant le poing, sans que le sous-doyen lui repartit d'une seule parole. » Ed. RICHER, *Relation véritable...*, *ibid.*

(5) Cospéan n'était pas d'origine française ; né, sujet du roi d'Espagne, à Mons, il avait commencé ses études à Louvain. « Le docteur Hollandre dit tout haut audit sieur évêque par plusieurs fois : Monsieur, prenez garde à ce que vous faites en cette affaire ; il y va de la sûreté de la personne du roi et du repos de son État. — A quoi ledit sieur évêque répondit : Pensez-vous que je ne sois pas autant affectionné que vous à la conservation du roi et de son État ? — Et ledit Hollandre repartit : Monsieur, Monsieur, votre naissance ne vous y oblige pas comme moi ». *Id.*, *ibid.*

des clameurs et de l'agitation (1). A la fin, cependant, il fallut bien compter les suffrages, puisque le roi attendait une réponse. Soixante-quatorze docteurs assistaient à l'assemblée. Les lettres de créance de l'évêque de Nantes portaient un coup dur aux Gallicans, assez forts, un mois plus tôt, pour entraîner la Faculté et empêcher l'enregistrement de l'arrêt du conseil d'État (2). Le roi les connaissait, parlaient-elles ; il les menaçait de son indignation. En outre, Cospéan favorisait l'opposition. Aussi, dix-huit docteurs seulement osèrent-ils se déclarer franchement pour le maintien de l'ancienne censure. Les autres, ou la condamnèrent, ou en critiquèrent quelques termes, ou proposèrent de la retoucher, ou émirent le vœu qu'une commission, désignée par l'assemblée, s'efforçât de ramener la concorde. Bref, une majorité se dégagait en faveur d'un texte nouveau et dans le sens d'un désaveu de la censure du 4 avril (3).

(1) Duval voulut délibérer et délibéra, mais ne fut entendu à cause du bruit... Maucler continua à vouloir délibérer et, ne pouvant être entendu, demanda du papier et une plume pour écrire son avis et faire bailler les avis de tous les siens par écrit. On le laissa faire pour le sien, mais les autres ne continuèrent, jugeant bien cela inutile. Duval voyant cela monta sur le banc, et avec grand ardeur dit des injures. » *Id.*, *ibid.*

(2) Ils avaient été les maîtres, aussi, à l'assemblée du 17 août, où ils avaient fait décider, suivant le procès-verbal officiel, « *referendum esse inter acta publica utrumque senatusconsultum* (les deux arrêts du Parlement, du 24 juillet et 1^{er} août) *ea tamen conditione ut loco istorum verborum la Faculté de Sorbonne, ou la Sorbonne, reponerentur hæc* : la Faculté de théologie de Paris. » DUPLESSIS D'ARGENTRÉ, *Collectio judiciorum*, t. II (2^e partie), p. 226.

(3) DUPLESSIS D'ARGENTRÉ, *l. c.*, p. 243, dans une note, prétend qu'il s'agit là d'une pure fable : « *Ne minima quidem fit mentio in hoc libro 7 nec in monumentis archivii facultatis eorum que dicuntur facta die 2 januarii de M. Cospean episcopo Nannetensi circa censuram Fr. Sanctarelli, quam frustra voluit infirmare dolo et minis, adhibito etiam nomine Regis* ». Ce « dicuntur » vise sans doute le *Mercurius francois*, que Duplessis connaît bien, et qui raconte l'essentiel de cette séance (t. XII, 2^e partie, p. 24). Il n'y a absolument aucun doute possible sur l'exactitude du désaveu. Aux archives vaticanes, vol. 420 de la *Nunziatura di Francia*, on peut voir le plume original de la séance, f. 383-385. Comment se trouve-t-il là ? Une dépêche de Spada, dont la copie est conservée à la Bibl. Nat., *ital.* 64, f. 190, nous permet de le supposer. Le nonce écrit en effet : « Per via sicura e molto secreta m'è capitato alle mani il libro sul quale il bidello della facoltà teologica di Parigi è solito notare gl'abbozzi de decreti che si fanno ne comitii... Il libro degl'abbozzi, o sia lo stracciafoglio, è libro proprio del bidello, e quasi fatto per sua istrut-

Séance tenante, Cospéan fit dresser un procès-verbal, que souscrivirent les opposants, et l'emporta au roi (1).

Ainsi, le triomphe des ultramontains paraissait complet ; la base sur laquelle reposait tout l'échafaudage élevé par l'Université de Paris, celles de province et le Parlement, se dérobaient : il ne restait plus aux Gallicans, semblait-il, que le maigre espoir d'une censure nouvelle, dont on pouvait prévoir la substance édulcorée. Et cependant, Duval et ses amis sentaient bien que tout n'était pas encore fini, et l'on constate de leur part, au contraire, à ce moment, une activité fébrile pour maintenir dans de bonnes dispositions les troupes qui venaient de les suivre (2).

tione e memoria più che per altro, ma nondimeno lo suole far sottoscrivere dal decano della Facoltà di volta in volta... » (En fait, les notes de cette séance sont visées par le doyen Roguenant). La lettre ci-dessus paraît être du 18 décembre; mais on peut supposer que le nonce eut d'autres fois entre les mains le même registre de brouillons, et que quelques feuillets particulièrement intéressants ne réintégrèrent plus la maison de Sorbonne...

(1) L'original de ce document, avec les nombreuses signatures, est conservé aux Arch. vat., *Nunz. di Francia*, vol. 420, f. 389. En voici la teneur : « *Die sabbati secunda mensis januarii 1627, in aula collegii Sorbonæ habita sunt comitia ordinaria Sac. Theologiæ facultatis parisiensis, quibus quidem comitiis præter Dnum Decanum aliosque magistros numero septuaginta quatuor (inter quos duodecim dumtaxat ex ordine mendicantium) interfuit de mandato Xmi Regis Rmus Epus Nanneten. ejusdem facultatis doctor. Ipsa vero facultas volens satisfacere arresto regio dato in civitate Nannetensi sub die 18 julii proximi præterito, per quod mandatur transmissio ad Majestatem suam omnium quærimoniarum quæ factæ sunt et fiunt inter doctores occasione censuræ dierum primæ et quartæ aprilis ejusdem anni in cap. 30 et 31 libri Antonii Santarelli impressæ et publicatæ sub nomine facultatis, materiam posuit in deliberatione ; suffragiis autem lectis, auditis, examinatis, numeratis, iteratoque lectis et collectis per Dnum Decanum, censuram ut supra factam improbat, et decrevit conquerendum esse ad Xnum Regem quod ejusdem facultatis nomine prodierit, necnon deliberandum de gravi dicti libri censura.* » Il y eut au moins trois rédactions successives de ce procès-verbal ; les deux premières, qui ne donnèrent pas satisfaction à la majorité, se trouvent, elles aussi, conservées dans le même vol. des arch. vaticanes. L'une, f. 392, ne porte aucune signature et on y lit que la censure « *non est facultatis nec fuit unquam* » ; l'autre, f. 391, avait été déjà revêtue de sept signatures ; elle ne diffère du texte dont nous avons donné la teneur que par un détail : la Faculté y dit qu'elle attendra l'autorisation du roi pour délibérer sur une nouvelle censure (*prævio beneplacito regio*).

(2) C'est ce qui ressort du texte même des arrêts du Parlement, ordonnant

En effet la délibération du 2 janvier ne constituait pas un jugement définitif. Ainsi que le remarquait Louis XIII, dans les lettres de créance adressées à la Faculté le 28 décembre, « ce qui s'arrête en vos assemblées ne tient lieu que de simple proposition, jusques à temps qu'en la prochaine assemblée suivante, selon vos formes ordinaires, vous y ayez fait une entière résolution » (1). Sans doute, il ne s'agissait point d'une conclusion ordinaire, mais plutôt d'un avis, demandé par le roi dans le but d'inspirer sa propre conduite, et qui possédait sa valeur en lui-même, indépendamment de toute autre formalité. Pourtant, il faudrait bien, à la prochaine séance, lire le procès-verbal de la précédente réunion : c'était la règle, toujours suivie. Or, ce procès-verbal, l'approuverait-on ? Qu'allait-il se passer, à cette assemblée que le coutumier de la Faculté fixait au 1^{er} février ? Les deux partis se le demandaient et travaillaient, chacun de son côté, à fortifier leurs positions.

Les Gallicans, bien entendu, pouvaient compter sur le Parlement. Il intervint dès le 4 janvier, et avec une extrême vigueur. Toutes chambres réunies, il cassa et annula la délibération de l'avant-veille. Quant à la censure du mois d'avril, puisque la Faculté prétendait la remettre en question, il décida de lui donner le caractère d'un acte légal, officiel, et prescrivit de l'enregistrer immédiatement au greffe de la Cour : quiconque oserait « écrire ou mettre en dispute proposition contraire » à sa teneur serait poursuivi comme criminel de lèse-Majesté, « de quelque état et qualité » qu'il pût être. Il ordonna, en outre, que la minute de la délibération du 2 janvier, dont l'évêque de Nantes s'était saisi en « forme inaudite », fût remise au grand bedeau de la Faculté et consignée par lui, avec les arrêts du conseil d'État et les lettres de Sa Majesté, « ès-mains du Procureur Général du Roy, pour, le tout vu, en délibérer au premier jour, toutes affaires cessantes ». Enfin, l'arrêt chargeait le Procureur Général d'ouvrir une information touchant les

d'enquêter au sujet des *pratiques*, des *sollicitations*, des *intimidations*, des *monopoles*, qui se font autour de cette affaire par des sujets déloyaux de Sa Majesté. Cf. DUPLESSIS-D'ARGENTRÉ, *l. c.*, p. 244, 251, 253.

(1) DUPLESSIS-D'ARGENTRÉ. *Collectio judiciorum*, II, 2^e partie, p. 243.

manœuvres et les intimidations dont certains docteurs auraient été l'objet de la part des Ultramontains (1).

Ceux-ci ne se laissèrent pas intimider. Non seulement Duval et ses amis travaillaient à maintenir le bon moral de leurs recrues occasionnelles, mais ils proposaient à la signature des théologiens une lettre destinée au pape, où ils affirmaient et maintenaient le désaveu. Le 25 janvier, les Gens du roi se plaignirent à la Cour de ces « pratiques, sollicitations et monopoles qui se font par quelques particuliers pour empêcher l'exécution de l'arrêt d'icelle du 4 de ce mois [et] pour faire rétracter la censure de la Faculté de théologie des 1^{er} et 4 avril dernier contre le livre de Santarel. » Le Parlement, le même jour, rendit un second arrêt menaçant les docteurs, s'ils accédaient à ces demandes, de « punitions exemplaires », et nomma deux conseillers pour dépister les instigateurs et les ouvriers de cette campagne (2).

De son côté, le conseil de l'Université prêtait main-forte aux Gallicans. Il s'assembla le 4 janvier et décida de se transporter en corps auprès du roi pour lui présenter ses doléances. Sans doute, l'objet officiel de cette visite n'était pas l'affaire de Santarelli. L'Université avait condamné une thèse du procureur-syndic des Cordeliers de Paris, Frère Jean Testefort, qui rangeait les Décrétales parmi les livres de la sainte Écriture ; dans des lettres patentes du 13 décembre 1626, Louis XIII s'était plaint sévèrement qu'un Recteur, dans une assemblée « composée pour la plupart de maîtres ès arts et médecins », eût l'audace de s'ingérer dans des questions de doctrine ; il avait cassé le décret concernant Testefort et interdit à l'Université de s'occuper désormais de pareilles affaires (3). Le conseil tenait à « supplier très humblement [Sa Majesté] que son Université ne fût point nottée

(1) *Extrait des registres du Parlement*, dans DUPLESSIS-D'ARGENTRÉ, *ibid.*, p. 244.

(2) *Ibid.*, p. 251.

(3) Ces lettres patentes furent révoquées le 8 juillet 1631. Texte dans DUPLESSIS D'ARGENTRÉ, *ibid.*, p. 233. L'arrêt du conseil d'Etat révoquant ces lettres se trouve *ibid.*, p. 322 : *Arrêt du Conseil d'État du 8 juillet 1631, qui maintient l'Université et la Faculté de théologie en possession de leurs privilèges de juger de la doctrine.*

comme elle est par ces lettres patentes, sans être ouïe ». Mais le désaveu de la censure était bel et bien l'occasion déterminante de cette démarche hâtive : le discours du Recteur en témoigne.

Quand les universitaires arrivèrent au Louvre, Louis XIII venait de sortir ; il ne les reçut que le lendemain. « Étant dans le cabinet, le Recteur et ceux qui l'accompagnoient se sont mis à genoux devant le Roy, qui étoit assis dans une petite chaire, et avoit à côté droit ledit sieur garde des sceaux et à côté gauche le sieur comte de Schomberg et autres. Le Roi l'ayant fait lever, il lui a parlé en ces termes : Sire, votre Université est venue aurefois pour elle, se prosterner aux pieds de Votre Majesté ; elle vient maintenant pour vous. Elle est grandement traversée et affligée pour vous avoir servi fidèlement. On veut casser et révoquer la censure de Sanctarelli, contenant pareille doctrine que la détestable *Admonitio*, faite contre votre sacrée personne, et donner cours à cette damnable et pernicieuse doctrine qui a enfanté la Ligue : Ligue qui a tant travaillé la France et fait voir tant de malheurs durant les règnes de ces grands Rois Henri III et Henri IV, père de Votre Majesté... — Le Roy a fait réponse : Je vous remercie de l'affection et du soin que vous avez pour moi ; mais je ne trouve pas bon que vous vous mêliez de ce qui touche la foy : c'est à faire aux Docteurs. Mon Garde des Sceaux vous dira le reste ». Le discours de Marillac fut plutôt sévère. Comme le Recteur voulait protester, le Garde des Sceaux, puis le roi, lui imposèrent silence ; si bien que la délégation sortit la tête basse (1).

En effet, les Ultramontains trouvaient leur principal appui au Louvre même. Marillac, pour les défendre, n'avait qu'à céder à sa propre inclination. D'autres se lassaient de ces disputes et s'indignaient de la résistance que les Gallicans opposaient aux arrêts du Conseil ; le maréchal de Schomberg estimait urgent d'apprendre l'obéissance à tous ces cuistres

(1) *Récit de ce qui s'est passé lorsque le Recteur de l'Université... et les quatre Facultez ont été saluer le Roy touchant l'affaire de Fr. Testefort, Jacobin, et Sanctarel, Jésuite, imprimé en 1627; dans DUPLESSIS D'ARGENTRÉ, ibid., p. 244.*

en bonnet carré, dût-on en exiler une demi-douzaine (1). Quant à Louis XIII lui-même, qui pourtant détestait les opinions de Santarelli, l'opposition du Parlement l'excitait : il voyait en question son autorité personnelle. Du reste, la délibération du 2 janvier, réclamant contre le jésuite italien une « censure bien griève » ne lui déplaisait pas (2), et il songeait à charger les cardinaux français, assistés d'un certain nombre d'évêques, de rédiger ce nouveau texte (3). Le 13 janvier, des lettres patentes signifèrent à la Faculté les volontés royales : Sa Majesté s'estimait suffisamment éclairée et la « résolution » du 2 janvier lui suffisait ; « partant, ajoutait le roi, nous avons inhibé et défendu, inhibons et défendons par ces présentes, signées de notre main, de traiter dorénavant de ladite matière en quelque sorte et manière que ce soit... à peine de nullité et desobéissance et d'encourir notre indignation (4) ».

Le commandement de Louis XIII était donc net : à sa prochaine séance, la Faculté devrait approuver le procès-verbal du 2 janvier, sans commentaire. Et pour empêcher le Parlement de susciter aucun trouble et de donner aux Gallicans l'occasion de résister, un nouvel arrêt du conseil d'Etat, du 29 janvier, intimé à la Cour, lui rappela que Sa Majesté avait évoqué à sa personne tout ce qui concernait l'affaire de Santarelli, lui réitéra la défense déjà faite d'en plus connaître, et interdit aux conseillers enquêteurs, nommés par elle, de passer outre à l'information commencée. Le roi, y lisait-on, « pour terminer toutes sortes de contestations qui pourroient naître sur ce sujet, a ordonné qu'il seroit jugé et décidé par les sieurs cardinaux, prélats et autres qu'il députera, en quels termes sera conçue la censure de la détestable et pernicieuse doctrine contenue au

(1) C'était son avis depuis quelque temps déjà. Cf. M. HOUSSAYE, *Le cardinal de Bérulle et le cardinal de Richelieu*, p. 168.

(2) Cf. *Le Mercure françois*, t. XII, 2^e partie, 1627, p. 21.

(3) *Extrait des registres de Parlement, du 1^{er} février 1627*, dans DUPLESSIS D'ARGENTRÉ, *ibid.*, p. 252.

(4) *Déclaration du Roy aux Doyen, Syndic et Docteurs de la Faculté de théologie de Paris, du 13 janvier 1627*; dans DUPLESSIS D'ARGENTRÉ, *ibid.*, p. 250.

livre dudit Sanctarellus, pour, ce fait, en être par lui ordonné ce qu'il appartiendrait ». Le Procureur Général était chargé de « tenir la main » à la ponctuelle exécution de cet arrêt (1).

Au lieu d'obéir, les Gens du roi alléguèrent la « décharge de leur conscience » pour inviter, au contraire, le Parlement à la résistance. Le 1^{er} février, jour même où la Faculté se réunissait, ils remontrèrent, devant toutes les Chambres réunies, « qu'où il va de la sûreté de la vie du Roy et de la conservation de sa personne sacrée, il n'est pas loisible d'user de demeure et dilation », et supplièrent la Cour, « attendu qu'il s'agit du crime de lèze-Majesté, d'ordonner « que lesdits conseillers-commissaires continueront l'information par eux commencée. Et cependant, sur l'avis qu'ils « ont qu'en l'assemblée de la Faculté de théologie pourroit « être faite ce matin quelque déclaration préjudiciable à « l'autorité du Roy et aux droits de sa Couronne, requièrent « que l'un des présidents et quatre conseillers de ladite « Cour soient commis pour eux présentement transporter » au « collège de Sorbonne afin d'y pourvoir et d'empêcher « qu'aucune chose soit faite par faction au désavantage du « Roy ».

Après délibération, la Cour décida que « très humbles remontrances » seraient faites au roi, de vive voix et par écrit, au sujet de l'évocation au Conseil de cette question litigieuse et que toutes les Chambres s'assembleraient spécialement à cet effet. Mais, en attendant et vu « la conséquence de l'affaire », elle ordonna le transport immédiat en Sorbonne du président Nicolas Le Jay, assisté des conseillers du Bouchet, Durand, de Fortia et de la Nauve (2).

Quand la délégation arriva en Sorbonne, le premier huissier du conseil d'Etat en sortait ; il venait de signifier de nouveau à la Faculté les lettres patentes du 13 janvier. Les docteurs, au nombre d'une soixantaine, paraissaient « émus en leurs contenance ». Le président Le Jay fit fermer les

(1) Nous n'avons pas trouvé le texte même de cet arrêt ; mais les gens du roi en donnent le contenu dans leurs conclusions du 1^{er} février. DUPLESSIS D'ARGENTRÈ, *ibid.*, p. 252.

(2) *Id.*, *ibid.*, p. 253.

portes, prit place avec les conseillers, « au dessus desdits docteurs », et les chapitra au nom du Parlement (1).

Il feignit d'abord d'ignorer les difficultés et exprima à la Faculté la satisfaction de la Cour pour les « si vertueuses et généreuses conclusions » que le royaume lui devait. « Bien qu'il paroisse, dit-il, par la diversité des arrêts, les uns du Parlement, les autres du Conseil, quelques obstacles », il convenait de ne pas les exagérer : ils étaient plus apparents que réels, et il n'y avait, certes, pas là de quoi détourner les docteurs du « bon chemin ». En effet, la Cour venait de décider d'éclairer le roi par de « bonnes remontrances, tant de vive voix que par écrit », et elle espérait bien — « croyoit même » — que Sa Majesté « conserveroit ladite censure sans souffrir qu'elle soit en rien changée, puisqu'il estoit vrai que ladite censure, aux termes qu'elle estoit conçue, conservoit la vie du Roy, et son Etat, et les droits de sa couronne ».

Passant alors adroitement aux menaces, le président fit savoir que le Procureur Général était au courant de certaines pratiques et « menées secrettes ». Des « personnes ennemies du repos public et de cette monarchie » travaillaient certains « docteurs qui avoient donné leurs suffrages pour ladite censure », intimidant les uns, sollicitant les autres par « espérance de récompenses et autres persuasions ». Mais les conseillers commis par la Cour pour informer sur cette campagne avaient déjà en main des éléments de preuve, et le

(1) Nous possédons de cette séance du 1^{er} février deux relations d'esprit tout à fait opposé : l'une est le procès-verbal officiel des commissaires, lu devant le Parlement le surlendemain, et qui se trouve dans DUPLESSIS D'ARONTRÉ, *Collectio judiciorum*, t. II, 2^e partie, p. 253 et seq.; l'autre est un récit en latin, envoyé par Duval au nonce, et qui est conservé aux archives vaticanes, *Nunziatura di Francia*, vol. 420, ff. 402-404 v. Les faits y sont racontés dans le même ordre et sans différences substantielles, sauf sur un point : le procès-verbal dit simplement que Duval demanda la parole, qu'il accusa le scribe d'avoir mal enregistré la délibération du mois d'avril 1626, que ses collègues s'élevèrent violemment contre cette calomnie et que le président Le Jay lui retira la parole. La narration duvaliste, au contraire, insiste sur les protestations, nombreuses, étendues et véhémentes des Ultramontains. Sur ce point, nous la croyons plus fidèle que le procès-verbal, car sans ces protestations les reproches du président, en fin de séance, ne se comprendraient pas.

Parlement s'apprêtait à tirer des coupables un « châtiment exemplaire » et à les traiter en criminels de lèse-Majesté.

La situation avait ceci de paradoxal que, pour obéir à la fois à des ordres contradictoires, il suffisait à la Faculté de ne rien faire ; mais ce silence prêtait à une confusion que personne ne voulait. Pour les Gallicans et le Parlement, le *statu quo* signifiait le maintien de la censure du 4 avril, seule valable à leurs yeux, puisque le désaveu du 2 janvier, obtenu par brigues, à leur sens, et d'ailleurs cassé et annulé par la Cour, était juridiquement inexistant. C'est ce que laissa clairement entendre le président Le Jay. « Il ne falloit point souffrir, dit-il, que de nouveau il se fit autre délibération sur le sujet de ladite censure, laquelle devoit demeurer comme elle avoit esté conçue, puisque toutes les solennitez, loix et ordonnances prescrites par leurs statuts y avoient été observées; aussi que la censure avoit esté reçue et approuvée dans toutes les Universitez de France, et registrée ».

Au contraire, suivant la thèse des Ultramontains, et aux yeux du roi, la Faculté avait officiellement répudié cet acte, le 2 janvier ; elle avait déclaré ne pas le reconnaître pour sien et lui avait ainsi enlevé toute autorité. Il s'agissait donc de savoir si, oui ou non, l'assemblée maintenait, dans sa majorité, son attitude du mois précédent. Or le procès-verbal du 2 janvier ne faisait aucune mention du désaveu. Duval et ses amis, naturellement, protestaient et refusaient de l'approuver (1).

Il fallait donc s'expliquer franchement et dissiper toute équivoque. Filesac demanda la parole et l'obtint sans difficulté, « la méritant, dit le compte-rendu rédigé par les parlementaires, pour sa probité et courage, ayant témoigné en telle occasion et toutes autres une grande constance et fidélité envers son Roy et sa patrie, et que c'estoit un grand

(1) Voir dans DUPLESSIS D'ARGENTRÉ, *l. c.*, p. 243, le procès-verbal de la séance du 2 janvier, et *ibid.*, p. 251, celui de l'assemblée du 1^{er} février ; ni l'un ni l'autre ne souffle mot du désaveu. L'opposition des Ultramontains est longuement expliquée et commentée par Duval, dans sa relation au nonce, p. 402.

dommage pour la France de ce qu'il vieillissoit (1) ». Il exposa, « avec grand respect et honneur et grande suffisance », comment la première censure avait été adoptée, combattit les accusations de pression et de vice de procédure, rappela l'approbation du roi, releva l'absence d'opposition officielle, écrite, au cours des premiers mois qui suivirent. Puis, prenant l'offensive, il demanda ce que pouvaient bien valoir, « six mois après, des actes contraires mendés par les maisons des docteurs ». Il s'éleva avec indignation contre l'idée d'une nouvelle censure, élaborée par des membres de l'épiscopat. « C'est une chose inouïe, s'écria-t-il, que Messieurs les cardinaux et prélats se soient ingérez de faire aucune censure de livres, ce qui n'appartient qu'aux docteurs de la Faculté de théologie et non à autres. Que si ce procédé avoit lieu, il ne faut plus de Faculté de théologie! (2) ». Venant aux arrêts du conseil d'Etat, sa conclusion fut nette : résister; ce ne serait pas la première fois, d'ailleurs, que la Faculté ferait preuve d'une vertueuse indépendance. En 1552, dit-il, elle condamna un livre de M. Mansençal, président au parlement de Toulouse; les enfants de celui-ci, après sa mort, obtinrent du roi Henri II des lettres ordonnant de réformer cette censure, par égard pour la mémoire du défunt : jamais les docteurs n'y consentirent, « quelques jussions et commandements qui fussent faits de la part du Roy ».

Evidemment, cette mise en scène avait été concertée d'avance. Filesac et les Gens du roi espéraient qu'en présence des délégués de la Cour les nouvelles recrues de l'opposition lâcheraient pied et que les chefs, intimidés par les menaces, n'oseraient se découvrir (3). En quoi ils s'illusionnaient.

(1) Procès-verbal des parlementaires, *l. c.*, p. 254.

(2) Filesac avait la mémoire courte. Il aurait dû se rappeler que guère plus d'un an auparavant, le 1^{er} décembre 1625, la Faculté avait elle-même déferé l'*Admonitio ad regem* et les *Mysteria politica* à l'Assemblée du clergé de France. Voir *Revue des sciences religieuses*, avril 1927, p. 195.

(3) C'est du moins ce que crurent les docteurs ultramontains (Relation de Duval au nonce). Et probablement n'avaient-ils pas tort, puisque les Gens du roi, pour motiver l'envoi d'une commission parlementaire en Sorbonne, arguaient de « l'avis qu'ils ont qu'en l'Assemblée de la Faculté de théologie pourroit être faite ce matin quelque déclaration... etc. » DUPLESSIS D'ARGENTRÉ, *l. c.*, p. 253.

Forts de l'appui du Conseil, Duval et ses amis élevèrent la voix à leur tour, et le président Le Jay eut beau leur imposer silence, ils protestèrent avec énergie et contre l'illégalité de la censure du 4 avril et contre l'insuffisance du dernier procès-verbal. Si bien que l'ambassade des parlementaires, commencée avec des compliments, s'acheva sur d'amers reproches, et qu'on leva la séance sans avoir rien conclu (1).

Le Parlement s'était ajourné au 3 février pour présenter au roi les remontrances projetées. Il n'eut pas la peine de se rendre au Louvre. En effet, quand il apprit la démarche du président Le Jay en Sorbonne, Louis XIII, gagné par la colère, fit immédiatement appeler la délégation, ainsi que le Premier Président et les Gens du roi, procureur et avocats généraux (2). « Je vous défends, leur dit-il, sous peine de mon indignation, de vous occuper davantage des affaires de la Sorbonne. Si vous vous en mêlez encore, je vous ferai voir qui de nous est le maître, vous ou moi ». Après un discours du garde des Sceaux, en termes assez doux, et destiné manifestement à atténuer l'effet de cette algarade plutôt qu'à le renforcer, le Premier Président essaya de justifier la Cour. « Tout ce qu'elle a fait, dit-il, tend à la sécurité de Votre Majesté et à la conservation de son Etat. Justement, elle a décidé de s'assembler demain pour arrêter, toutes Chambres réunies, en quels termes elle remontrera très humblement à Votre Majesté ce qui est de son service ». — « Non, trancha le roi ; je ne veux pas que le Parlement s'occupe plus de cette affaire ; mais bien qu'il sache que ma vie et mon Etat me sont aussi chers, à moi et à mon Conseil, qu'à lui-même ».

La nouvelle de cette entrevue se répandit aussitôt, et

(1) «... Ce fait, nous nous levâmes, comme aussi lesdits docteurs, et m'approchant d'eux leur dis que c'estoit une grande honte de les voir ainsi divisez et échauffez comme ils estoient ; qu'ils avoient toujours esté tenus pour des personnages sages, que néanmoins leurs actions paroissoient si légères et leurs esprits si peu fermes et constans... etc. » Procès-verbal des parlementaires, *ibid.*, p. 255.

(2) Ces détails nous sont fournis par deux dépêches de Spada au secrétaire d'Etat, des 3 et 12 février 1627 : Archives vaticanes, *Nunziatura di Francia*, vol. 302, ff. 74 et 82 v. L'audience eut lieu le 2 février.

tout Paris en effervescence ne parlait que de l'affront infligé au Parlement dans la personne de son Premier Président. Pour sûr, disait-on, la riposte ne tardera pas et certains Sorbonnistes, le docteur Duval en particulier, pourront bien se repentir de leur audace. Des personnes de qualité, des dames notamment, vinrent même offrir à celui-ci l'appui de leur influence (1).

Contrairement à ces pronostics, le Parlement s'inclina. C'est surtout à l'intervention de Richelieu qu'il convient d'attribuer cette soumission inattendue. Le cardinal-ministre assistait à l'audience. Il ne fit pas de discours proprement dit, mais, sur un ton familier (2), à la fois déférent pour la Cour et grave comme il convenait à l'homme qui portait le poids des responsabilités du gouvernement, il invoqua les intérêts supérieurs de la grande politique. Nous possédons le texte de cette courte allocution, qui est un pur chef-d'œuvre d'habileté (3). « Il faudrait, dit-il, être fort « mauvais théologien pour ne pas connoître que le Roy ne « relève sa couronne et le temporel de son Etat que de Dieu « seul. Mais il faudroit bien l'estre aussi pour ne sçavoir pas « que le Roy ne peut, ni par l'autorité qu'il a donnée à ses « Parlemens, ni par celle qui réside en sa personne, ni par « le pouvoir que la Sorbonne a du Saint-Siège, faire ou prononcer un article de foy s'il n'a premièrement esté déclaré « tel par l'Eglise en ses conciles œcuméniques. Il n'y a point « de docte théologien, de bon sujet, ni d'homme de bien, qui

(1) Intanto tutto Parigi è sottosopra, e non si parla che dell' affronto ricevuto hieri dal parlamento in persona del presidente..., tenendosi per fermo da molti che presto o tardi si correrà a qualche rigorosa risoluzione contro que' dottori che hiermattina (c'est l'avant-veille que Spada devrait dire) restituerunt in faciem, e specialmente contro Dual (sic), al quale dall' altro canto non mancano amici et appoggi di persone qualificate, che mandano a fargli offerte e prometter assistenza, tanto homini quanto donne, e fra queste... etc. » Dépêche du 3 février, arch. vatic., *Nunz. di Francia*, vol. 302, f. 74 v.

(2) « Non per modo di formata oratione, me più tosto di familiare avvertimento ». Dépêche du 12 fév., *ibid.*, f. 83.

(3) *Ce que Monsieur le Cardinal de Richelieu a dit devant le Roy, en février 1627, sur le sujet de la censure de Sanctarel*, dans DUPLESSIS D'ARGENTRÉ, *l. c.*, p. 255. Ce document est reproduit dans Ch. JOURDAIN, *Histoire de l'Université de Paris*, pièce justificative n° LXX, p. 58.

« puisse ne tenir pas les propositions de Sanctarel pour
 « méchantes et abominables. Elles sont téméraires, scanda-
 « leuses et excitantes à sédition ; elles sont perturbatives du
 « repos des Etats, donnent grande occasion d'envie contre
 « le Saint-Siège, et, qui pis est, sont du tout contraires à la
 « sûreté de la personne du Roy, qui nous doit estre mille
 « fois plus chère que nos propres vies. En cette considéra-
 « tion, il est non seulement juste, mais nécessaire, d'empes-
 « cher le cours d'un si pernicieux livre, non seulement en
 « le faisant brûler, ce qui a esté fait très justement et à pro-
 « pos, mais en outre par la voye de l'Eglise, en le faisant
 « condamner par une censure authentique, seule capable de
 « calmer beaucoup d'esprits.

« Le Roy a toujours eu cette pensée, et Sa Majesté est
 « fidèle témoin que ceux qui ont l'honneur de le servir en
 « ses Conseils n'ont jamais eu d'autres sentiments. Mais on
 « a estimé qu'il falloit parvenir à cette fin par une voye inno-
 « cente, et non telle qu'elle mit la personne du Roy en plus
 « grand péril que celui qu'on veut éviter. Vous sçavez, Mes-
 « sieurs, qu'il y a beaucoup d'esprits mélancoliques, à qui il
 « importe grandement d'ôter tout sujet de penser que le Roy
 « soit mal avec Sa Sainteté, principalement pour un point
 « de doctrine, dont la décision appartient à l'Eglise, parce
 « que l'excès et l'ignorance de leur zèle les fait quelquefois
 « tomber en des passions d'autant plus dangereuses que leur
 « phrénésie les leur représente saintes.

« Je dirai encore, et il est vrai, que les mécontentemens
 « que Sa Sainteté a eus sur ce sujet depuis un an ont fait
 « que l'exécution de la paix de la Valteline, qui coûte tous
 « les mois six out sept cens mille francs, ne s'est point faite
 « jusqu'à présent ; puis il sera aisé de juger si ce qu'a fait
 « Sa Majesté en ces occasions n'est pas avantageux non seu-
 « lement pour son Etat, mais pour la sûreté de sa personne.

« Il est nécessaire que les mouvemens des parlemens et
 « ceux des sujets particuliers du Roy soient différens, puisque
 « les uns, par leur autorité, doivent s'opposer aux entreprises
 « des autres et les réprimer. Mais certainement il est à dési-
 « rer que les mouvemens des parlemens soient semblables et
 « uniformes à ceux du Roy et de son Conseil. Vous direz

« peut-être, Messieurs, que si vous sçaviez les motifs et la
 « raison des Conseils du Roy, assurément vous le suivriez.
 « Mais à cela j'ai à répondre que le maître du vaisseau ne
 « rend point de raison de la façon avec laquelle il le conduit;
 « qu'il y a des affaires dont le succès ne dépend que du
 « secret, et beaucoup de moyens propres à une fin ne le sont
 « plus lorsqu'ils sont divulgués.

« Le Roy attend une censure de Rome, qui fera d'autant
 « plus d'effet qu'elle viendra d'une part que beaucoup tiennent
 « partie en cette cause. Si Sa Majesté ne la reçoit, elle en
 « procurera une en son royaume qui puisse être soutenue
 « par tout le monde, et qui édifie toute la chrétienté au lieu
 « de la diviser ».

Cet habile exposé, où la question de la censure apparaissait lié à la politique extérieure du royaume, ne pouvait manquer d'impressionner les auditeurs. Cependant, les blessures d'amour-propre sont si cuisantes que l'on peut se demander si les parlementaires auraient consenti à renoncer pour toujours à leur revanche. En tout cas, les dépêches de la nonciature nous montrent qu'ils ne la crurent qu'ajournée. Richelieu, en effet, leur fit secrètement entendre qu'après le départ du cardinal Spada, qui avait pris cette affaire tant à cœur, le roi leur laisserait les mains libres (1). Au témoignage du P. de Bérulle, une autre considération, bien caractéristique des idées du temps, décida aussi le Parlement à patienter. D'après son horoscope, paraît-il, Louis XIII devait

(1) « Il giorno de' 7 visitai la contessa di Soesson (Soissons), la quale in termini confidenti fu che mi disse d'haver saputo da i presidenti di Mem e le Gies (les présidents de Mesmes et Le Jay) qualmente il cardinal di Luson (Richelieu, évêque de Luçon) gli havea dato intentione che, partito il cardinal Spada da questa corte, haverebbono ricevuto ogni sodisfazione intorno alla censura. » Dépêche du 12 février, *l. c.*, f. 85v. — A Rome, on n'eut pas l'air de prendre cette nouvelle bien au tragique; le secrétaire d'État y vit surtout, — comme probablement Richelieu lui-même, — un moyen de gagner du temps. Il écrit, en effet, le 9 mars : « I motteggi coi quali Richelieu ha data speranza a i Parlamentari di sodisfare ai loro desiderii dopo la partenza di V. S. Il^{ma} e dopo la terminatione delli affari di Valtellina puo esser che tendano a raffreddare e pigliar tempo, perche veramente non veggo che corrispettività habbino gli uni a gli altri interessi ne termini ne quali hoggi si trovano ». Arch. vatic., *Nunz. di Francia*, vol. 302, f. 90.

mourir au mois de juillet 1627; l'on parlait beaucoup de cette éventualité, et il ne manquait pas de gens, au Parlement, qui la tenaient pour certaine. L'héritier du trône, Monsieur, frère du roi (1), avait leurs faveurs. S'il se fût trouvé à Paris, le 2 février, murmuraient-ils, la Cour n'aurait pas été si maltraitée; qu'il accède à la Couronne, et les adversaires de la censure pourraient bien payer leurs intrigues de leur tête (2).

Le mois de juillet passa, et Louis XIII ne mourut pas. Mais d'autres préoccupations détournèrent les esprits du livre de Santarelli. Finalement, les choses en restèrent là. Le Saint-Siège prévint tout de suite ce dénouement. Dès le mois de février, le secrétaire d'Etatregistra la victoire de Rome et la célébra en termes enthousiastes. Dans une dépêche du 24, parlant du courrier qui apporte les dernières nouvelles, il le compare à l'éléphant qui met bas: l'événement s'est fait attendre, mais le nouveau-né est de belle taille (3). Un peu plus loin, il félicite Spada d'avoir vaincu Dathan et Abiron. Dans une autre lettre du même mois, il dit que Sa Sainteté « adresse mille grâces à Dieu, mille bénédictions au roi, mille louanges au nonce pour sa prudence et son zèle infatigable ». De l'avis du pape, en effet, et des cardinaux dont il a pris conseil, le désaveu de la Faculté

(1) Gaston d'Orléans.

(2) « Alcune altre cose mi disse Berullo in questa materia: l'una fu che i parlamentarii havenano preso grand' animo del scuoprimento de' sensi di monsieur a favor loro, e che si come l'havevano ringratiato dell' assistenza prestatagli nell' assemblea de' notabili sul fatto de gli ambasciatori, cosi si erano promesso d'haveerlo favorevole ancora in questa materia, a segno che non si erano guardati di dire che'l re e ministri non gli avriano si maltrattati nel congresso de' due correnti se S. A. vi si fusse trovata, come si era trovata a Limurs. Aggiunse Berullo che i medesimi parlamentarii, valendosi dei pronostici che corrono della morte del re a luglio prossimo, e consequentemente della presuntiva successione di monsieur alla corona, andavano susurrando che chiunque si era mescolato nella rivocatione della censura, ben tosto potrebbe haver ad esserne inquisito capitalmente ». Dépêche de Spada, du 12 février, *l. c.* f. 85.

(3) « ... E stato il parto dell' elefante, tardo, ma grande, non dico per la mole, ma per l'importanza de grati avvisi portati seco. » Arch. vatic., *Nunz. di Francia*, vol. 302, f. 76.

suffit, puisqu'il est consigné dans un document bien en règle ; les arrêts du Parlement sont évoqués au Conseil et leur effet suspendu ; la Sorbonne a les mains liées : il n'y a donc qu'à « mettre à cette affaire le point final » et à n'en plus parler, puisque le seul danger serait maintenant qu'elle rebondît (1).

Ainsi, grâce à l'intervention énergique de Louis XIII, habilement secondé par Richelieu, l'une des batailles théologiques qui passionnèrent le plus les esprits, dans la première moitié du XVII^e siècle, se termina sans conclusion bien nette et, en somme, sur une équivoque. En effet, si le Saint-Siège s'estima vainqueur, les Gallicans de Sorbonne ne se jugèrent point battus. Pour reprendre l'expression de Spada, les futurs docteurs, obligés de jurer *per verba magistri* (2), en se référant aux actes officiels de la Faculté, trouveraient dans ses registres la censure du 4 avril, sans aucune trace de son désaveu. Et il semble bien que, de fait, l'opinion prévalut que ce document gardait sa valeur. En 1649, Nicolas Cornet, syndic de la Faculté, refusa de se laisser réélire et proposa pour son successeur François Hallier (3). Un membre de l'assemblée, Louis de Saint-Amour, soutenu par le Parlement, s'éleva contre cette candidature, sous prétexte que Hallier avait approuvé le commentaire de Cornelius a Lapide sur les Actes des Apôtres, ouvrage qui soutenait « la doctrine de Santarelli, condamnée par la Faculté ». Hallier protesta, déclarant qu'il n'avait jamais cessé d'adhérer à tous les décrets de la Faculté touchant l'indépendance des rois en matière temporelle, « et notamment à la censure contre Santarelli » (4).

Aussi bien, n'est-ce point tant par son issue que cette

(1) Bibl. nat., ms. italien 64, f. 40. Le quantième de la date manque.

(2) Cf. plus haut, p. 554.

(3) Sur la haute personnalité de Hallier, nommé trois fois évêque, et qu'Urbain VIII voulut faire cardinal, cf. MOREL, *Le grand dictionnaire historique*, et P. FÉRET, *La Faculté de théologie de Paris, Epoque moderne*, t. IV, p. 305.

(4) DUPLESSIS D'ARGENTHÉ, *Collectio judiciorum*, t. III p. 59 (Procès-verbaux des séances du 4 novembre et du 7 décembre).

affaire nous intéresse que par l'état d'esprit qu'elle développa chez les docteurs de cette époque et dont nous pouvons noter les progrès. Nous avons eu plusieurs fois l'occasion, au cours de ce récit, de signaler avec quelle unanimité les théologiens de Paris étaient d'avis qu'on censurât le *Tractatus* du jésuite italien. Tout le différend portait sur la rédaction du décret. Au commencement, les Ultramontains de Sorbonne ne voulaient que des formules visant l'inopportunité du livre : ils désiraient une condamnation légitimée simplement par des considérations de temps et de lieu. Sur le fond même de la question, ils gardaient un silence prudent. Mais la nécessité d'augmenter le nombre des opposants et surtout, peut-être, de se laver du reproche de tiédeur à l'égard de la sécurité du roi les amena peu à peu à un langage beaucoup plus net : disons le mot, beaucoup plus gallican. A l'origine, aucune divergence de vue entre eux et les porte-parole d'Urbain VIII. Mais au mois de mai, quand il s'agit de recueillir, pour la lettre à Richelieu, des signatures en nombre important, force est bien à Bérulle et à Duval de faire des concessions, de donner des gages de loyalisme, et déjà Spada relève sous leur plume des jugements qu'il n'approuve pas (1). Au mois de septembre, c'est bien autre chose. Les docteurs ultramontains sont en butte aux plus furieuses accusations de leurs collègues et du Parlement ; ils mettent tout leur espoir dans le roi et son Conseil. Mais Louis XIII, ils le savent, parle avec aigreur, avec indignation, des idées de Santarelli. Ils éprouvent le besoin de se justifier, de montrer que, ces idées, ils ne les partagent pas : et les voilà qui écrivent une lettre au roi. Ce document fut-il remis à son destinataire ? Des influences s'exercèrent-elles pour empêcher qu'il ne parvint à Louis XIII ? Il semble bien que Spada n'en connut pas, au moins tout de suite, la rédaction. En tout cas, le texte en est conservé dans un registre des Archives Vaticanes (2) et, au point de vue qui nous occupe, il ne manque pas d'intérêt. Ceux qui l'écrivent, et qui font figure d'anti-gallicans aux yeux de leurs adver-

(1) Cf. *Revue des Sciences religieuses*, t. VII, p. 394.

(2) *Nunziatura di Francia*, vol. 420, ff. 239-344. On pourra en voir une traduction italienne à la Bibl. Nat. de Paris, *mss. Ital.* 64, ff. 140-190.

saires, ne parlent guère autrement que Bossuet cinquante-cinq ans plus tard. « Sire, vos très humbles, très affectionnez
 « et très fidèles subjects docteurs en théologie de vostre
 « université de Paris, jusques au nombre de trente-six, ayant
 « été depuis six mois non moins iniquement que furieuse-
 « ment calomniez d'infidélité et de désobéissance envers
 « Vostre Majesté, sur le sujet d'une censure émanée en
 « vostre collège de Sorbonne le 4^e d'avril dernier, ont
 « résolu de protester devant Vous de leur innocence, rem-
 « barrer cette atroce calomnie, et luy faire paroistre leur
 « affection et soumission, qui est telle en eux qu'on n'en
 « peut en plus humbles et plus obéissans subjects désirer
 « une plus grande...

« Et afin, Sire, qu'en paroissant devant la face brillante
 « de Vostre Majesté, on ne nous calomnie point comme mal
 « affectionnez à vostre couronne, qui ne veulent luy donner
 « qu'un empire précaire, le rendre feudataire du pape et
 « n'avoir point la [puissance] directe sur tous ses subjects,
 « nous protestons devant Dieu et devant ses anges, par toutes
 « sortes de sermens et d'adjurations, que Vostre Majesté ne
 « tient son empire et sa couronne que de Dieu seul, qu'elle
 « ne relève d'aucune puissance sur la terre, quelle qu'elle
 « puisse estre, mesme celle du pape, lieutenant et vicaire de
 « Jésus-Christ, et qu'en l'administration des affaires tem-
 « porelles de son royaume personne ne luy peut juridique-
 « ment dire *cur ita facis*; la gloire du commandement vous
 « étant propre, comme à nous la gloire de la simple et nue
 « obéissance, elle n'est responsable qu'à celuy qui a dict *per*
 « *me reges regnant et legum latores justa decernunt*, et qui
 « luy donne pour le fait du gouvernement plus d'assistance
 « et de lumière qu'au reste de tous ses subjects...

« Nous protestons, Sire, que nos humbles remonstrances
 « à Vostre Majesté ne visent point à exempter le docteur
 « Santarelli de censure. Il n'y en eust pas un d'entre nous en
 « l'assemblée de vostre Sorbonne qui ne le censura grieve-
 « ment, et avec toutes les notes et qualitez qui se peuvent
 « donner à un authour téméraire et hardy, et quoy que quel-
 « ques faux frères vous ayent rapporté le contraire, nous
 « maintenons hautement que Santarelli a très mal, très

« indignement et très impertinemment parlé d'un point le
 « plus chatouilleux et le plus important qui se puisse trou-
 « ver. De sorte que, comme au dire de S. Augustin il faut
 « sobrement parler de l'ineffable mystère de la Trinité, deb-
 « vant estre plustost honoré d'un proffond silence qu'expli-
 « qué avec des discours qui ne peuvent estre que trop hardis
 « et bien souvent subjects à erreur, *nullibi frequentius et*
 « *periculosius erratur*, ainsy en est-il de la puissance des
 « roys, images vives de la Trinité; ou il n'en faut point parler,
 « ou, si on en parle, il faut l'avantager et surhausser selon
 « qu'elle mérite, n'y ayant point en la police humaine d'er-
 « reurs plus insupportables que ceux qui s'y commettent,
 « ne degeñerans sinon qu'en tumultes, séditions, et en fin
 « à des guerres sanglantes ».

Si les auteurs de cette lettre protestent contre la censure du 4 avril, c'est qu'elle contient des expressions gravement dangereuses, et du reste inexactes. La théorie de Santarelli, en effet, n'est point *nouvelle*, puisque d'innombrables théologiens l'ont professée, dans l'Église, depuis longtemps. Quant au terme d'*erroné*, il possède, en style d'école, un sens très précis : il ne signifie pas simplement faux, mais bien tellement faux qu'une proposition ainsi notée ne peut être soutenue sans témérité et sans donner lieu à un violent soupçon d'hérésie. Or, l'appliquer aux thèses de Santarelli, qu'ils tiennent cependant, eux, pour contraires à la vérité, n'est-ce pas injurier tant d'illustres théologiens, tant de papes, tant de saints, qui les ont professées dans le passé? Et déclarer ces idées, par surcroit, *contraires à la parole de Dieu*, c'est-à-dire, en somme, hérétiques, n'est-ce pas qualifier d'Antechrists, disent-ils, les souverains pontifs qui les ont admises?

Voilà pourquoi ils ne veulent point d'une censure ainsi conçue. Mais ils assurent, ils jurent, qu'à leur propre avis les rois ne dépendent aucunement du pape en matières temporelles. « Avons-nous pas protesté dès le commencement que
 « nous recognoissons la puissance de nostre Roy dépendante
 « immédiatement de Dieu et non pas du pape? Ne scavons-
 « nous pas que *Reges sunt secundi a Deo, solo Deo minores*,
 « comme dict Tertullian, qu'ils en sont les images vives; et

« qui se rebelle contre eux contrevient à l'ordonnance « divine » ?

Sans trop de paradoxe, on pourrait dire que ces docteurs *ultramontains* sont tout aussi près des évêques gallicans de 1682 que les amis de Filesac. Ils ne veulent point condamner comme erronée, comme hérétique, la doctrine du pouvoir papal sur le temporel des rois. Mais les auteurs de la *Déclaration* le veulent-ils davantage ? « Nous avons jugé convenable, disent-ils, d'établir et de déclarer... ». — « Nous protestons devant Dieu et ses anges... », écrivent les signataires de la lettre à Louis XIII.

Il est vrai : les expressions qu'emploient Duval et ses partisans sont plus générales, moins précises que celles de la *Déclaration* (1). Mais laissent-elles place, cependant, à la légitimité d'une intervention pontificale *quelconque* dans la politique intérieure du royaume, intervention motivée, en vertu du pouvoir indirect, même par l'hérésie persécutrice du souverain ? Il paraît difficile de l'admettre, puisque le roi ne relève « d'aucune puissance sur la terre, quelle qu'elle puisse être », que personne ne peut lui demander de comptes, et qu'il n'en doit qu'à Dieu seul.

Sans doute, aussi, les signataires de la lettre à Louis XIII n'affirment pas explicitement que la doctrine de l'indépendance absolue soit « conforme à la parole de Dieu, à la tradition des Pères et aux exemples des saints » (2). Mais au moins le sous-entendent-ils, puisqu'ils protestent qu'ils la tiennent pour vraie ; et sur quoi se fonderait leur jugement, sinon sur cette conformité ?

Que reste-t-il donc pour que le gallicanisme politique apparaisse officiellement installé en Sorbonne ? Qu'un des partis engagés dans la lutte renonce à des outrances par trop injurieuses pour le Saint-Siège et pour la tradition théolo-

(1) Rappelons les paroles de l'art. 1^{er} : « (Nous déclarons) que les rois et les princes ne sont soumis par Dieu à aucune puissance ecclésiastique dans les choses temporelles, qu'ils ne peuvent ni directement ni indirectement être déposés par l'Église en vertu du pouvoir des clefs, que leurs sujets ne peuvent être dispensés de la soumission et de l'obéissance qu'ils leur doivent, ni déliés du serment de fidélité qu'ils leur ont prêté ».

(2) Phrase finale de l'art. 1^{er} de la *Déclaration*.

gique de l'Église universelle, et que l'autre consente à déclarer publiquement, dans un acte qui engage l'École, ce qu'il ose affirmer déjà dans un document collectif mais privé.

Concluons : les âpres disputes occasionnées par le livre de Santarelli ont imposé à la Faculté de théologie de Paris toute entière, *même à ses membres les plus modérés*, un langage conforme à celui que tiendra le clergé de France cinquante-cinq plus tard. Dès la fin de 1626, les esprits sont donc mûrs, en Sorbonne, pour la proclamation de l'indépendance absolue des rois dans le domaine politique. Il ne manque plus, pour qu'elle ait lieu, que des circonstances favorables (1).

(A suivre).

Victor MARTIN.

(1) Et le Saint-Siège lui-même le sent obscurément. Il n'a, d'ailleurs, pas beaucoup plus de confiance dans les membres de l'épiscopat qui vivent à la cour. En effet, dans une dépêche dont la copie se trouve à la Bibl. Nat., *mss. ital.* 64, f. 213, le secrétaire d'Etat d'Urbain VIII loue Spada d'avoir compris « l'importanza dell' esclusione d'altra censura, e'l gran male e le molte pregiudiciali conseguenze che accompagnarebbero quella ch' uscisse dalla Sorbona assistita da cardinali e vescovi, *il zelo de quali non è in questa occasione bastante per assicurarvi ch'ella riesca de tal sorte che si possa tolerare ò dissimulare* ». La copie en question n'est pas datée, mais la dépêche est vraisemblablement du mois de mars 1627. Elle vise ce qu'avait dit Marillaci aux parlementaires, dans l'audience du 2 février, et que rapporte le nonce dans sa dépêche du 12 du même mois : « Non perciò si era proposto [Sua Maestà] di privar la Facoltà teologica de' suoi privilegi o consuetudini, ma si bene haveva inteso che alcuni cardinali et alcuni vescovi intervenissero ai comitii della medesima facoltà, sapendo massimamente che li cardinali Rochefuault è provisoro del Collegio di Navarra, Richelieu di Sorbona, e che gli arcivescovi di Burges e di Roano, e i vescovi di Nantes, di Langre et altri sono teologi di detta facoltà ». Arch. vatic., *Nunz. di Francia*, vol. 302, f. 83. — Déjà, au mois de mai 1626, les difficultés que rencontra d'abord Bérulle pour faire signer la lettre à Richelieu inquiétèrent vivement le Saint-Siège. Le secrétaire d'Etat emploie une expression où transparait son effroi : « ci dà spavento », dit-il. Dépêche du 19 mai ; Bibl. nat., *mss. ital.* 64, f. 57 v.

ASCÈSE OU PRIÈRE ?

NOTES

SUR LA CRISE DES « EXERCICES » DE SAINT IGNACE

(Suite et fin)

XII. — Vers la dépréciation de la prière.

En relisant les récentes apologies des « Exercices », j'y retrouve, à chaque page et avec stupeur, les indices trop manifestes d'une extraordinaire phobie. On ne l'avoue qu'à de rares intervalles et qu'en ayant recours aux figures de style les plus atténuantes, mais on semble supposer constamment que la prière est une façon de paresse, d'ailleurs pieuse et louable, mais plus féconde en suavités sentimentales, en spéculations, voire en illusions qu'en fruits de vertu. On n'oublie certes pas le dogme de la grâce, on éprouve un curieux besoin de se mettre en règle avec lui, mais pour le réduire, dirait-on, en quelque manière, ayant l'air de croire que la prière, fille et témoin de ce dogme, a rendu tout le service qu'en peut attendre la vie intérieure, lorsqu'elle a obtenu lumière et force. Des préludes, des colloques, aussi fervents que possible, mais à la marge, pour ainsi parler, du travail propre et « pratique » de l'oraison, mais en guise d'escorte ou d'atmosphère. Partout se laisse deviner la préoccupation confuse que le grand rôle, c'est *l'exercitant* qui le tient, et que l'oraison ressemble à une tragédie cornélienne. D'où cette abondance de métaphores militaires, ce volontarisme sonore, chevaleresque, héroïque, ces hauts-parleurs renvoyant périodiquement le *Id quod volo* du soldat de Pampelune. En cela, rien du reste, qui doive nous

étonner. C'est le résultat naturel de la contamination que nous avons déjà remarquée : la primauté universelle de la victoire sur soi-même ; l'empreinte du maître de l'ascèse débordant sur les activités de prière.

C'est aussi la hantise du péril mystique, et de là vient surtout, me semble-t-il, ce caractère de phobie. L'époque n'est pas si lointaine, où les admirables contemplatifs de la Compagnie des PP. Lallemand, Surin, de Caussade, Grou, passaient pour autant de spirituels dangereux, sinon visionnaires. Le P. Poulain, lui-même pour un original inquiétant. La réaction qui a suivi, oblige à plus d'égards les défenseurs de « l'oraison pratique », mais loin de calmer leurs inquiétudes, elle les redoublerait plutôt. On a changé de tactique, mais on ne désarme pas. On ne méprise plus les mystiques, on les exalte au-delà de toute mesure : surhommes, qui n'ont quasi rien de commun avec nous. Quand ils se fourvoient sur le palier, on leur donne de grands coups de chapeau, et en même temps, par un savant jeu de coudes, on les reconduit jusqu'à l'escalier. Après quoi, on lève le pont-levis.

Comme s'il y avait deux Christ, ou plutôt comme si les mystiques avaient le monopole de l'union à Dieu. Que leur prière soit plus parfaite, donc plus prière que la nôtre, on le sait bien — eh ! quoi ! des champions jusqu'aux novices, n'y a-t-il pas également des degrés dans le monde de l'ascèse ? mais pourquoi imaginer entre ces deux prières un abîme tel que l'une des deux ne réponde plus à la définition de la prière ? Chez les uns, des étincelles, chez les autres, une vive flamme, mais, ici et là, un même feu (1). C'est pour cela, du reste, que les mystiques intéressent tout ensemble et les chrétiens et les savants. Cette prière pure, dont l'expérience commune, plus fragmentée et moins éclatante nous livrerait plus difficilement le secret, l'expérience des mystiques nous donne le moyen

(1) Voir, sur ce point, de très précieuses indications chez le P. Le Gaudier. Un simple acte de foi « *persæpe vera contemplatio est* », même chez les étourdis, la grâce les élève par éclairs jusqu'à la contemplation « *Suis saltem temporibus ad contemplationem sustullit* » II. pp. 356-366. C'est ainsi que pour le P. Arinterro, tout vraie « consolation » en déjà expérience mystique. Ainsi, me semble-t-il le R. P. Garrigou-Lagrange.

de l'approfondir, d'en fixer les caractères généraux. Sauf quelques chapitres spéciaux, que nous sentons de nous-mêmes qui ne nous conviennent pas, nous pouvons nous assimiler presque tout ce qu'ils écrivent, nous plier à leurs directions, nous adapter à leur grâce. Eux-mêmes, d'ailleurs, ils nous mettent en garde contre les ambitions ridicules que cette lecture pourrait éveiller. Quant à redouter, comme on semble le croire, qu'en plaçant ainsi nos pas dans leurs pas, nous venions à tourner le dos aux vérités crucifiantes de l'Évangile ou aux consignes héroïques d'Ignace, autant fuir le loup-garou.

XIII. — L'ascèse de la prière.

Les mystiques ont aussi leur ascèse, oh ! très spéciale, moins vigoureuse, en un sens, moins violente surtout que l'ascèse toute « militaire » à laquelle vous donnez la « primauté » ; mais non moins généreuse, mais non plus lâche, mais non moins « pratique ». La prière pure n'est pas sentiment, elle est énergie, une énergie qui se meut du reste, au rebours des énergies de l'ascèse proprement dite. Dans la psychologie des mystiques, la pièce maîtresse est aussi la volonté, mais une volonté qui, dès qu'elle entre en exercice, non seulement veut pour de bon, mais encore fait ce qu'elle veut. A elle convient exactement la description que vous donnez de l'autre : *Non otiosa, sed actiosa et operativa... habens intrinsecam relationem ad operandum*. Vos résolutions, toujours incertaines, — vous devez bien l'avouer — souvent décevantes, si, par bonheur, elles tiennent, c'est que la volonté profonde les a prises, et, je le répète, sans même avoir eu à les prendre, son activité essentielle étant de s'unir à la force même de Dieu. Bref, une prière qui est exactement ce que vous dites qu'elle n'est pas, à savoir « pratique » au sens le plus effectif du mot. Telle est du moins la doctrine de l'antiquité, et plus expressément de Saint François de Sales, de l'École française, des mystiques de la Compagnie.

« C'est une erreur dans l'oraison, enseigne le P. Lallemand, que de se gêner pour la rapporter toute à l'action. Nous nous empressons, et nous nous inquiétons pour voir comment nous

ferons en telle ou telle occasion, quels actes d'humilité par exemple, nous pratiquerons ».

Qu'il vise ici la prétendue prière mixte, l'oraison prétendue « pratique » ou « l'apostolique » du P. Gagliardi, c'est trop évident.

« Cette voie des vertus est fatigante, et capable de donner du dégoût. Ce n'est pas qu'il ne soit bon de s'exercer ainsi dans l'oraison, de prévoir les occasions et de s'y préparer, mais cela doit se faire avec liberté d'esprit (sans s'acharner à passer plus outre, comme veut le P. Watrigant), sans rebuter le simple recueillement de la contemplation, lorsqu'on s'y sent attiré ».

Et sans rebuter davantage, sans refouler les humbles ébauches de recueillement, par où se caractérise tout commencement de prière : premières étapes, que le P. Watrigant nous ordonne de brûler, où saint Ignace veut qu'on s'arrête : *Ibi quiescam !*

« Car alors, Notre-Seigneur donnera à une âme, par une seule oraison, une vertu et même plusieurs vertus, dans un plus haut degré qu'on ne les acquerrait en plusieurs années par ces moyens extérieurs. Saint Paul, ermite, avait la vertu de patience, et celle de charité envers le prochain, bien qu'il ne les exerçât pas (1) ».

Le P. Lallemand exagère un peu, murmure le P. Watrigant. Non, il ne s'agit pas ici de plus ou de moins. Ou bien il délire tout à fait ou bien il a tout à fait raison. Et Nicole, reproduisant, peut être sans y penser, la quatrième addition des *Exercices* : Au cas où Dieu « nous occuperait » d'abord et uniquement de telle ou telle impression pieuse, « nous ne devons pas nous mettre en peine d'aller plus avant puisque nous serions arrivés d'abord par cette voie abrégée au terme où nous prétendions aller. Toutes ces diverses considérations ne tendent qu'à allumer en nous l'amour de Dieu. Si Dieu l'allume par une seule, nous avons ce que nous devons prétendre, et nous faisons en l'aimant, beaucoup plus que par toute cette diversité d'actes. Cet amour même les comprend tous (2). »

(1) Ch. IV. « En quel sens l'oraison de la Compagnie doit être pratique », pp. 96-97.

(2) *Traité de l'Oraison*, p. 228.

Voilà pour consoler ces pauvres chartreux que le P. Watrigant semble vouloir réduire à la portion congrue, en matière de solide perfection. Toute proportion gardée, on peut appliquer à la prière-prière, quelle qu'en soit la simplicité ou l'intensité, à la prière adhésion, communion à Dieu, ce que dit Guilleré du « simple regard » :

« Cette oraison laisse toujours *une forte tendance à toutes les vertus pratiques*, et autant qu'elle s'est passée dans le simple regard, autant l'âme est-elle après active dans la pratique des vertus... Semence secrète et cachée... (qui), ensuite prouve qu'en vérité elle y a été, par la production de toutes les vertus, où l'âme tend d'elle-même par un certain poids qui l'y attire. Cette prière développe en nous une tendance « aux choses mêmes bonnes et saintes qui n'ont point été méditées. Car, comme cette simplicité d'oraison renferme *un fond de victime et d'abandon à tout*, il en reste aussi à l'âme, une inclination universelle, et comme aveugle, à faire et à souffrir tout l'imaginable (1)... Serait-il bien possible qu'une âme, qui, dans son fond, ne pourrait supporter de se voir remplir d'autre chose que de Dieu purement, fût capable extérieurement de se charger du poids de cent choses inutiles. Il est donc vrai que le dépouillement intérieur, où l'âme est réduite par cette oraison simple », — et où l'âme réduit plus ou moins toute vraie prière, — « enfante et produit (ou tend à enfanter et à produire) un dépouillement universel », une abnégation parfaite (2).

« Demeurez en repos, écrit Dom Le Masson, sous la conduite de l'excellent guide qui a caché l'argent dans votre sac, comme le maître d'hôtel de Joseph en usa à l'égard de ses frères, afin de vous donner l'occasion d'un grand étonnement, en vous

(1) Pour saisir la différence des deux esprits, méditez cette note du P. Watrigant : « Surtout pour des personnes de vie mixte, il (faut) des affections qui portent en germe le sacrifice. Un apôtre n'aime vraiment Dieu que si une dévotion de charité le dispose à l'action pénible de l'apostolat », Cahier 46, p. 69. C'est tout compliquer et vainement. A quoi bon trier scrupuleusement les affections pieuses qui se présentent pendant l'oraison, pour discerner celles « qui portent en germe le sacrifice » ; retenir celles-ci, écarter les autres ? Toute union au Rédempteur, donc toute prière, est germe de sacrifice, est sacrifice, répond Guilleré.

(2) *Conférences*, pp. 159-160.

voyant si amoureusement trompés à votre avantage. Vous pensiez ne porter que du blé, dont le poids vous fatiguait, mais vous portiez aussi de l'or... Dieu met la coupe de Joseph dans votre sac, sans que vous la voyiez. (1) »

Ce disant, ils ne font les uns et les autres, qu'appliquer aux besoins spirituels de leur temps, la théologie traditionnelle de la prière. « Oraison pratique » et prière pure ; imitation et adhérence, les Pères ont déjà fait ces distinctions, et plus particulièrement saint Grégoire de Nysse, qui, d'après le sage Tronson, enseigne « que toute la perfection chrétienne consiste à avoir en nous toutes les perfections de Notre-Seigneur..., parce que c'est la voie la plus courte, et la plus solide ». « Solide », ce mérite spécial que nous avons vu qu'on voulait réserver à la prière qui serait « plus Marthe que Marie ». « Et les saints Pères, continue M. Tronson, nous en donnent une comparaison sensible. Lorsqu'on veut teindre une étoffe... blanche en écarlate, on le peut faire de deux façons : ou en appliquant dessus cette couleur, et cela se ferait avec beaucoup de temps, de travail et de peine : ou en la mettant dans la teinture, ce qui se ferait sans peine ; car, après l'avoir laissée seulement tremper pendant quelques jours, on la retirerait toute teinte d'écarlate, et *plus solidement* que si l'écarlate y avait été extérieurement appliquée. Il en est de même des vertus ; c'est une teinture renfermée dans le cœur de Jésus-Christ, et, lorsqu'une âme s'y plonge par amour, par adoration ou par les autres devoirs de religion, elle prend aisément cette teinture : en sorte que l'on voit qu'après avoir demeuré quelque temps, *elle est plus pleine de vertus que si elle avait fait beaucoup d'actes* (2) ».

Finissons par cette admirable page du P. Bourgoing, qui résume tout ce que nous avons voulu dire. L'oraison n'est pas un exercice d'ascèse elle est

« un entretien de l'âme avec Dieu, fondé en la société que nous avons avec lui par Jésus-Christ..., et qui tend à nous unir à Dieu... Et ainsi le fondement de l'oraison est cette société et la fin est l'union de la créature à son souverain bien, tellement

(1) *Op. cit.*, II, pp. 86-87.

(2) Cité par M. LETOURNEAU, *La Méthode d'Oraison*, pp. 133-134.

que la plus parfaite oraison est celle qui nous unit le plus à Dieu. Notre âme s'élève et s'approche de Dieu *petitement et faiblement par l'usage de ses facultés* ». — Usage qui, d'abord tient plus de l'ascèse que de la prière, mais d'une ascèse qui adapte comme elle le peut ses activités propres aux exigences prochaines, déjà agissantes, des activités de prière — « c'est-à-dire par les considérations de l'entendement et par les affections de la volonté, mais elle est élevée à Dieu plus puissamment par la grâce. Dieu donc entre en société et liaison avec les âmes par Jésus son fils et en lui par l'infusion de sa grâce et de la vertu de l'oraison même. De façon que la vraie oraison en sa formalité ne consiste point tant en ce qui est nôtre qu'en ce qui est de Dieu, ni tant en actes et fonctions de nos puissances qu'en l'infusion de la grâce, parce que c'est elle qui unit le mieux et plus parfaitement à Dieu ; et ensuite en la pratique intérieure, ou en une ferme et puissante disposition de l'âme vers Dieu, qui n'est pas tant acquise qu'infuse, ni tant de la nature que de la grâce. Et bien que l'usage de nos facultés soit entièrement nécessaire, toutefois c'est plutôt un moyen et une aide à l'oraison que l'oraison même ».

D'où vient, écrit-il encore, que « nous ne devons pas penser la pouvoir acquérir à *force de bras*, c'est-à-dire par l'étude et par l'élévation de notre entendement, et par les efforts de notre volonté, ni aussi par l'industrie humaine et par un art composé » (1). Combien et combien d'autres ne pourrais-je pas citer. Si c'est là du quiétisme, eh bien ! soyons quiétistes !

XIV. — L'interprétation traditionnelle des exercices et l'histoire de la prière.

Saint François de Sales disait de l'ordre de la Visitation, qu'il avait fondé avec sainte Chantal : « Je n'ai pas fait ce que j'avais voulu, j'ai fait ce que je n'avais pas voulu ». Ignace,

(1) *Méditations*, 1^{er} et 2^e avis. Il y en a 23 et qui forment une des meilleures *méthodes d'oraison* que l'on connaisse.

pourrait dire de ses *Exercices* avec moins de mélancolie : « J'ai bien fait ce que j'avais voulu faire, mais j'ai fait aussi ce que je n'avais pas voulu ; je me proposais uniquement de fonder une école d'héroïsme, en quoi j'ai réussi au delà de mes espérances. Quant à fonder une école d'oraison, en vérité, je n'y songeais pas ; il se trouve pourtant que j'en ai fondé une. Apporter du nouveau en matière de prière, comment l'idée m'en serait-elle venue ? Encore moins l'idée d'une prière plus éminente, pratique, vertueuse, que n'est celle des chartreux et de Marie-Madeleine. Ma propre prière à moi, dont j'ai révélé, à mon insu, les traits principaux dans les *Exercices*, qu'avait-elle donc de si original ? C'est la prière des simples les plus ingénus, les plus tendres. Quand je m'y suis mis, je savais à peine lire. C'est la prière du moyen-âge franciscain, dont vous trouverez le modèle achevé dans les *méditations de la vie du Christ*. Par la *Grande Vie* de Ludolphe, je rejoins la tradition bonaventurienne, que Gerson a continuée avec tant de suavité, le Gerson des petits écrits dévots en langue vulgaire. C'est aussi la prière des mystiques, j'entends de ceux qui s'ignorent, ne soupçonnant pas que leur oraison de tous les jours, bien que sans visions ni extases, est déjà mystique. « Simple regard » dites-vous aujourd'hui, moi j'appelais cela : goûts de Dieu, consolation. Il est vrai que je suis, non pas, comme vous dites encore aujourd'hui, un « intellectualiste décidé », mais raisonnable, à la manière de cet homme de l'Évangile qui, avant de bâtir une maison, se demande si la dépense en vaut la peine et ce qu'il devra dépenser. D'où mes petites constructions, ces quelques principes, d'ailleurs assez évidents, et qu'on peut lier les uns aux autres sans avoir pâli sur la logique d'Aristote. Vous avez fait de cela une merveille d'architecture. Comme il vous plaira. Quoi qu'il en soit, il y a un temps pour raisonner, un temps pour prier. Gardez-vous de croire que ma vraie oraison se soit consumée à manipuler des syllogismes. Je commençais — et le moyen de faire autrement ? — par appliquer ma mémoire et mon intelligence, mais le sentiment s'allumait bien vite et ébranlait presque aussitôt mes activités du centre de l'âme. Si d'aventure j'ai écrit quelques lignes d'où vous ayez pu — avec l'étrange manie que vous avez de me voir toujours casqué, dague au poing — conclure que, dans

ma pensée, la prière est ce que vous avez fait d'elle, un exercice violent, ma plume m'aura trahi.

— Non, sa plume ne l'a pas trahi, mais la prière lui était quelque chose de si peu artificiel ou mécanique, de si facile, spontané, naturel, les grâces qu'il s'en promettait se faisaient d'ordinaire si peu attendre, l'invitation divine au repos le touchait si vite qu'il semble avoir pensé que telle serait l'expérience commune de tous ses disciples. Il connaît trop les hommes et son propre cœur, pour ne pas savoir que la perfection évangélique demande, en dehors de la grâce première, un effort de tous les instants, raisonné, surveillé, obstiné, violent. Mais prier lui semblait comme l'envers apaisant et rafraîchissant de l'ascèse ; la respiration même de l'âme laissée à Dieu. Il ne se prenait pas pour la merveille, je veux dire pour la réunion d'antinomies qu'il était. Il a tous les dons : une intelligence qui va sans effort de l'ensemble aux moindres détails d'un sujet ; une volonté d'airain, la sensibilité la plus vive ; l'imagination d'un poète, ou mieux d'un enfant. Il est gentilhomme et il est peuple, ayant échappé aux disciplines compliquantes des écoles. Appeler la rhétorique au secours des *Exercices*, quelle ironie inconsciente ! Songez d'ailleurs au conseil déconcertant qu'il nous donne : « Ici vous demanderez ce que votre volonté désire obtenir ». Quoi donc ? De belles idées, de fermes propos ? Non. « Des larmes » de dévotion. Lui, quand il « veut pleurer », il pleure déjà, en effet. Cela va de soi, *a matter of course*, comme disent les Anglais. Comme s'il disait : après la méditation, prenez une discipline ; pour tel exercice, faites la nuit dans votre cellule. Entre Ignace et l'intellectuel moyen qui médite, il y a un abîme. A chaque ligne, il annonce infaillibles, imminentes, ou des consolations, ou, au contraire, des désolations, entendant par ce dernier mot, non pas l'ennui morne que nous savons, mais des tortures surnaturelles. Goûts, lumières, vous n'aurez qu'à tendre les bras à ces mannes célestes, qui ne peuvent manquer de tomber pendant l'oraison. C'était son régime quotidien, à lui, la suite normale, presque instantanée de l'application des puissances. Et il est persuadé que nous sommes bâtis comme lui. Si, au bout de quelques tentatives, rien ne paraît des grâces promises, il faut que celui qui donne les *Exercices* s'inquiète, qu'il examine l'exercitant :

celui-ci a-t-il bien observé toutes les règles prescrites, s'est-il mis docilement dans les conditions voulues ? Ainsi de l'horloger à qui l'on porte une montre qui ne va pas. Ce doit être votre faute, vous l'aurez laissée tomber, ou vous aurez forcé les ressorts. La montre d'Ignace marche toujours : il n'admet pas que la nôtre s'arrête.

N'est-ce pas là d'ailleurs ce qui nous fascine d'abord, quand nous lisons les *Exercices*, et qui bientôt nous accable. De grandes choses nous attendent, une série d'expériences solennelles, de mystères ineffables. Autant de mots, autant de promesses, d'autant plus séduisantes qu'elles sont exprimées avec moins de fracas. Ignace est là, vieux marin qui a fait vingt fois le tour du monde, et qui, d'un geste aussi pressant que discret, nous invite à la splendide aventure qui jamais ne l'a déçu. Ce qui nous attend, quand nous serons en pleine mer et quand nous toucherons aux terres enchantées, il n'aurait pas de mots pour le dire. Ce n'est plus d'ailleurs son affaire. Il sait que, dès le soir de la première journée, Dieu se montrera. Déjà, il nous laisse à cette immanquable rencontre, plus prompt qu'Eliezer à s'effacer devant le maître entrevu. Nous l'avons dit et redit : Du mystère où il nous convie, de la prière même, il ne parle pas, ou si peu ! Nulle méthode, il n'en connaît pas, il ne songe pas que rien de pareil soit nécessaire. Quatre ou cinq paroles drues, lumineuses, qui rappellent l'itinéraire normal que suivront les grâces prochaines. *Ibi quiescam*. Pour le reste, *sibi et Deo relinquatur*, formule parfaite, qui affranchit la prière des complications et des violences de l'ascèse.

Quant aux menus exercices d'ascèse qui doivent frayer la voie à la rencontre de Dieu — considérations, réflexions, etc — ils ne paraissent ni plus rudes ni plus chanceux à ce clair et facile génie. Prenez le prélude qu'il appelle « composition du lieu », et où l'on a voulu voir une de ses inventions les plus savantes. Se représenter vivement la scène où se déroulera le mystère, pour Ignace, rien de plus simple, rien même de plus inévitable. C'est là ce qu'il fait d'instinct lorsqu'il se met à genoux. Pour empêcher ce travail d'imagination, il lui faudrait un effort. Et son imagination ainsi fixée, ou devant la crèche, ou sur la route d'Emmaüs, ne vagabonde plus de toute l'heure. Combien différent, sur ce point encore, de tant de bonnes âmes

à qui ce prélude n'apporte qu'un supplément de fatigue ! Plus ils tracassent la montre, mains elle sonne. Une foule de spirituels, meilleurs pédagogues qu'Ignace, nous conseillent d'abandonner ce prélude. Il ne sera plus, quelque jour peut-être, qu'une pièce de musée.

Qu'on ne dise pas qu'il a eu maintes fois l'occasion d'essayer ses méthodes sur des âmes, ou moins vives que la sienne, ou favorisées de moindres grâces. Est-ce de François-Xavier que vous parlez, ou du B^x Pierre Lefèvre, ou de cette première génération de héros ? Les vrais *Exercices*, aujourd'hui offerts à tous, Ignace ne les permettait pas aux médiocres, pas même à la moyenne des bons chrétiens. Et cette élite, il l'élevait encore à sa taille, il les faisait semblables à lui, pendant les heures ardentes où il les initiait, non plus seulement à l'ascèse, mais à la prière. Lui vivant et présent, pas de problème, pas de malaise. Tout est simple ou le redevient. Nul danger que les exercices d'ascèse se prolongent pendant toute l'oraison, finissent par se substituer aux exercices tout différents de la prière. Ignace et ses premiers compagnons eussent arrêté net une telle déviation, si contraire à leur expérience propre, au mouvement, naturel et surnaturel, de toute oraison. Ils se conformaient d'instinct à nos distinctions techniques, fruit pédantesque de trois siècles d'angoisse et de controverse. Ils donnaient tour à tour la primauté aux activités d'ascèse et aux activités de prière. Très certainement, l'accent était mis déjà sur l'abnégation, sur la violence qu'il faut se faire à soi-même, presque tout le long du jour, mais on dérobaît aux rigueurs de cette consigne les heures où l'agir doit céder au pàtir, les heures de Dieu, *opus Dei*. On ne rêvait pas encore d'une prière nouvelle, inconnue à toute l'antiquité ; on ne soumettait pas encore la prière à la dictature de l'ascèse.

Ce prodigieux coup d'état — un des événements les plus mémorables dans l'histoire de la spiritualité, et, par suite, de la civilisation, — était néanmoins presque inévitable. Ignace n'étant plus là, comment son livre miraculeux ne serait-il pas devenu un manuel complet d'initiation à la vie parfaite, à la prière aussi bien qu'à l'ascèse ? Et ce livre, n'étant pas un manuel d'oraison, ne présentant que les règles du combat spirituel, comment n'aurait-on pas eu la tentation de confondre

les règles de ce combat avec les règles mêmes de la prière ? Un soldat *militarise* pour ainsi parler toutes les disciplines où il s'applique, à plus forte raison lorsque des lumières spéciales lui manquent sur une discipline plus difficile ; juge ou industriel, il reste soldat ; poète, il ajouterait au caporalisme de Boileau. Il s'est passé quelque chose de presque semblable dans le développement des *Exercices*. On a *militarisé* la prière. Tous ces moyens, qui pour Ignace n'étaient que des moyens, et faciles et spontanés, sont devenus de vraies fins. Tout cela est à la plupart des jésuites aussi pénible qu'à la plupart des âmes pieuses. Eh ! raison de plus pour qu'on y apporte un surcroît d'énergie ! L'essentiel n'est-il pas de se vaincre ? Bien entendu, on ne supprime pas la quatrième addition. *Ibi quiescam*, mais ce repos, la vraie prière après tout, on tend à le regarder comme une espèce d'entr'acte. Ainsi d'un soldat en permission et pressé de revenir à la tranchée. Vais-je critiquer cet héroïsme ? Non, je ne songe qu'à le définir : il est ascèse, il n'est pas prière. Que si vous songez avec cela que, grâce à l'influence croissante de la Compagnie, tous les milieux spirituels, et jusqu'au vieil ordre bénédictin, se rallieront peu à peu à la méditation ainsi comprise, vous avouerez que je n'exagère rien en regardant comme un phénomène de la plus haute importance la diffusion de cette philosophie nouvelle de la prière. « Spiritualité moderne à coup sûr, écrit le P. Brou, encore qu'une pratique de bientôt quatre siècles, sous l'œil bienveillant — non ! avec l'encouragement formel — de l'Eglise — lui confère déjà ses titres de tradition (1) ». « On n'imagine pas spiritualité plus vigoureuse, plus « militaire », un commentaire plus net et plus continu du fameux mot de Saint Ignace : *Agendo contra*, prendre l'offensive (2). « Au contemplatif qui veut garder l'esprit propre de la Compagnie (on) demande que son oraison produise de sérieux fruits de réforme intérieure (3), le conduise à un amour toujours plus grand de Dieu, *mais* — Ah ! le curieux *mais* ! — à un amour pratique effectif, au progrès dans l'abnégation et le zèle ». « La primauté toujours et par-

(1) *Spiritualité*, p. 130.

(2) *Spiritualité*, p. 103.

(3) Nous avons assez dit que la contemplation produit ces fruits-là.

tout assurée à l'amour qui se traduit par des œuvres, œuvres de zèle au dehors, œuvre d'immolation au dedans, voilà tout compte fait, l'originalité de la Compagnie de Jésus », et, par suite, le caractère proprement nouveau de la spiritualité moderne (1) « Accentuation du combat spirituel, dit-on encore importance donnée à l'oraison mentale ». Sans doute, mais ces deux nouveautés chez vous n'en font qu'une : accentuation du combat spirituel, par l'identification de ce combat avec l'oraison mentale. Il n'y a plus qu'une seule devise, celle de l'ascèse : *Agendo contra*.

Bref, le coup d'état que nous avons dit : l'ascèse substituée à la prière : la primauté absolue, la dictature de l'ascèse.

Est-il besoin d'ajouter qu'on ne prétend pas faire tenir dans ces formules géométriques l'histoire réelle des âmes pendant quatre siècles. Même dans l'abstrait, à tel développement dont nous arrivons à dessiner la courbe approximative, s'en opposent d'autres que nous connaissons ou entrevoyons, d'autres encore sans doute, qui jusqu'ici ont échappé à l'historien. Ainsi de la tendance qui nous occupe. Il semble bien, à parler gros, qu'elle a triomphé, mais non sans s'être heurtée à de nombreuses résistances qu'elle n'a pu vaincre sans abdiquer peu ou prou de sa rigidité première.

On a beau mettre l'accent sur l'ascèse, on n'effacera pas la nuance métaphysique par où elle se distingue de la prière. Pour se hérissier contre « l'oraison pratique » du P. Watrigant et du P. Brou, pas n'est besoin de se dire expressément que cette prétendue prière mixte est un monstre irréalisable. On le sent, et en dernière analyse, le malaise vient de là. On accepte plus ou moins généreusement, de se faire violence, mais on a l'impression vague et pénible que la prière demande autre chose. D'où cette répugnance que la méthode discursive inspire parfois à ceux-là même dont l'activité ordinaire est de discourir. Et toujours parce que la nature des choses est plus forte que les programmes d'école ; et parce que, dans le plan surnaturel, l'ascèse doit nous introduire à la prière pure, il arrive aussi bien souvent que plus on veut et l'on croit se livrer à la « véhémence » de la méthode ignatienne, plus on s'adapte,

(1) *Spiritualité*, pp. 129-130.

malgré soi, à ces grâces de prière qui ont précisément pour effet de nous *dévêhémentiser*, si je peux dire, de nous recueillir, de contraindre au repos nos activités de combat. Les contemplatifs qui s'ignorent sont légion, encore plus nombreuses les oraisons que l'on s'est efforcé de rendre « pratiques » au sens violent de ce mot, et dont néanmoins toutes les démarches s'éloignent de plus en plus, de cet impossible idéal.

Il faut aussi faire une place aux résistances délibérées. Il y a toujours eu, en effet, dans la Compagnie d'insignes spirituels, — ceux-là mêmes que j'invoque à toutes les pages du présent travail, — pour protester vigoureusement contre la dictature de l'ascèse, et, en termes exprès, contre « l'oraison pratique ». Certains d'entre eux, vont même jusqu'à voir dans les *Exercices* un manuel d'initiation à la plus haute mystique (1). Non, leur dirai-je avec le P. de Guibert, puisque Saint Ignace ne nous a donné qu'un manuel d'ascèse ; oui pourtant, compléterai-je, puisqu'en fait la prière personnelle d'Ignace, telle que les *Exercices* nous la laissent deviner, la seule prière dont il ait eu l'expérience, celle enfin où il nous invite, est déjà, pour ne rien dire de plus, une des formes élémentaires de la contemplation mystique.

Et chez les jésuites, beaucoup plus nombreux, en effet, qui acceptent, explicitement ou implicitement, d'identifier prière

(1) C'est la thèse que défend, après beaucoup d'autres, le R. P. L. Peeters dans un des meilleurs livres que l'on ait publiés sur les *Exercices* : *Vers l'union divine par les Exercices de saint Ignace*, Bruges et Paris, 1924. Cf. l'article du P. de Guibert dans R. A. M., avril 1925. « Que l'oraison, écrit le P. de Guibert, soit pour saint Ignace, au premier plan de ses préoccupations, rien de plus manifeste..., mais que le but premier et immédiat des Exercices soit de former les âmes à l'oraison, même de les y former avec le dessein qu'en elles cette oraison devienne une source de vie apostolique (thèse des PP. Gagliardi, Watrigant et Brou), c'est une question toute différente. Autre chose sont les effets que les *Exercices* pourront produire, produiront même ordinairement... autre chose est le but premier, tel que le définit le titre même du livre. » Mais, en revanche, il ne semble pas que le P. Brou ait le droit d'écrire. « Ce qui n'est pas moins certain, c'est qu'en matière de haute oraison saint Ignace a donné l'exemple de la réserve » (*Spiritualité*, p. 113). S'il n'en parle pas, c'est tout simplement qu'il ne se proposait pas ce sujet. Quant aux illusions contre lesquelles on nous dit qu'il a voulu mettre en garde ses disciples, c'était plutôt, je crois, dans le

et ascèse, que d'atténuations, quand ils en viennent à la pratique, et même que de retours, plus ou moins involontaires à la doctrine du P. Surin et du P. Lallemant. L'enseignement théorique est une chose, la direction en est une autre ; la première est commandée par des principes, la seconde par la vie réelle, autant dire par l'attrait, la grâce même de chaque âme particulière. Or, il y a pour tout vrai jésuite, quelque chose d'infiniment plus sacré que l'*agendo contra* : c'est le respect souverain des droits de Dieu sur la créature. Pas de direction moins tyrannique, moins militaire, plus humaine, plus souple, tranchons le mot, plus libérale. Saint Ignace ne s'est pas décidé sans regrets à prescrire des règles à sa Compagnie : il eût préféré les abandonner tous aux inspirations de la grâce. A combien plus forte raison, quand il ne s'agit plus que de la rencontre entre Dieu, et l'âme dans la prière : *Sibi et Deo relinquatur*. Et tel reste bien l'esprit de la Compagnie. Quand il s'agit, non plus d'exalter *ex professo* la « méthode militaire » mais de l'appliquer à la conduite des âmes, ce militarisme s'attendrit. Farouches à dénoncer l'illusion mystique, sous toutes ses formes, prompts à la soupçonner parfois où elle ne se cache pas, ils sont plus prompts encore à rassurer les inquiétudes que font naître ces anathèmes, à dire à telle et à telle âme : cela n'a pas été écrit pour vous ; « ne vous en tourmentez pas ». Ainsi Bossuet concédant des deux mains à Mlle de La Maisonfort tout ce qu'il a refusé à Fénelon.

Et puis il semble bien qu'ait sonné l'heure de la détente. On parle beaucoup de mystique aujourd'hui, et même un peu trop. Mais tout ce bruit n'aura pas été vain. Quelque chose de grand se prépare sous nos yeux. Une nouvelle invasion mystique ? je n'en sais rien, mais certainement un affranchissement de la prière.

domaine, non pas précisément des grâces mystiques, mais des grâces extraordinaires, visions par exemple, qu'il les redoutait. Au reste on aura bien vu que toute la force de mon argument est de souligner la distinction, non pas entre prière commune et prière mystique, mais entre la prière, quelle qu'elle soit, et l'ascèse.

Conclusion. — L'ascétisme.

En relisant sur l'épreuve ce travail déjà vieux de plusieurs mois, l'idée me tombe du ciel et le moyen de pousser plus à fond, de simplifier aussi notre discussion, de la faire tenir dans une coque de noix. Il y aura encore beaucoup de je dans cette coque, mais on voudra bien me les pardonner, puisqu'enfin ce je est le scaphandrier qui depuis trente ans plonge et replonge dans la mer profonde où dort oubliée la plus belle littérature spirituelle que l'on ait jamais connue.

Si l'on arrive si difficilement à s'entendre, et même à se comprendre dans les beaux débats qui se livrent chez nous depuis quelques années autour du problème mystique, n'est-ce pas un peu la faute de l'in vraisemblable méthode qui préside à ces débats ? Anti-méthode plutôt. La contemplation n'étant après tout qu'une des formes de la prière et toute prière n'étant même peut-être selon des théologiens que je goûte fort, qu'une contemplation ébauchée et fugitive, il semble qu'on aurait dû commencer par se mettre d'accord sur une philosophie de la prière.

Qui ne sait néanmoins que cette philosophie est encore en friche, pour ainsi parler, et chez nous particulièrement, savants catholiques de qui je puis dire sans le moindre fanatisme que nous sommes mieux préparés et munis que personne pour entreprendre une synthèse de ce genre. Nul, en effet, ne met en question la richesse, la splendeur unique de notre littérature religieuse. Après six énormes volumes, consacrés à une période, exceptionnelle, sans doute, mais relativement courte de cette *histoire littéraire* (1610-1680), me voici obligé par la masse des documents qui m'assiègent à écrire encore sur cette même période, trois volumes, quatre peut-être, et qui n'épuiseront pas le sujet. Il va de soi que les maîtres que j'étudie ne se placent pas d'abord comme nous à un point de vue scientifique. Ils ne songent qu'à donner cours à leur dévotion personnelle ou qu'à diriger les âmes parmi les difficultés de la vie intérieure. Nous n'en trouvons pas moins chez eux des trésors d'expérience, une foule d'expérimentations baconniennes admirablement conduites, et, qui plus est, des spéculations d'une profondeur inouïe sur

l'essence même de la prière. Et ce n'est pas là notre seul avantage. Parallèlement — cet adverbe n'est ici que trop juste ! — aux recherches des spirituels, nous avons à notre disposition le prodigieux travail des théologiens qui ont exploité les incomparables canons tridentins sur la grâce habituelle. D'une part, l'expérience religieuse, décrite et raisonnée par les auteurs spirituels ; d'autre part, cette même expérience condensée, expliquée, ramenée à ses derniers principes dogmatiques par les canons de Trente et par la moderne théologie de *Ente supernaturali* : une philosophie catholique de la prière éclatera, si l'on peut dire, d'elle-même, le jour où l'idée viendra à quelque puissant cerveau de rapprocher et de combiner ces deux groupes de documents. Idée tellement simple et *obvie* qu'on a peine à comprendre qu'elle ait tant tardé à se faire jour (1). Je me rappelle l'éblouissement continu qu'avait été pour moi les classes du R. P. Harent sur la grâce habituelle. Quelle lumière, et pratique et nourrissante ! Quelle paix après le crépitement, l'irréalité de tels autres cours — mitrailleuses braquées sur des poupées de foire. Et je me rappelle aussi la stupeur, qui, du reste, n'a pas cessé de grandir en moi, lorsque m'étant mis à l'*histoire du sentiment* religieux, je dus constater, à chaque pas que cette divine théologie était lettre morte pour une foule de spirituels. Nous avons, dans la première moitié du xvii^e siècle un beau livre, fort rare, que je viens à peine de rencontrer et que je n'ai pas ouvert sans un frisson d'espérance. C'est la *Théologie des Saints*, par le jésuite Delidél — ouvrage dont tout le monde connaît les quatre premières pages : l'Ode de Corneille au Père Delidél qui avait été son régent de rhétorique. Des sept ou huit cent dernières pages nul n'a souci.

Sur la foi du titre et d'une première lecture galopante, je me préparais déjà — et avec quelle joie ! — à faire du P. Delidél comme le Claude Bernard de la psychologie religieuse, quand je tombai sur ces deux lignes encore plus effarantes que désolantes. Oh ! sans méchanceté, en passant, comme une chose toute naturelle, comme s'il disait que, dans une classe

(1) Quelques essais très intéressants de synthèse dans les dernières années de la *Vie spirituelle* et notamment l'article de Mgr Paulot — *La discipline de la Prière* — juillet-août 1926.

de trigonométrie on ne parle pas de papillons, cet excellent homme nous avertit que, bien entendu, dans ce livre consacré à l'histoire intime des saints, autrement dit à l'histoire même de la grâce, il ne traitera que « de la grâce actuelle ». Et l'habituelle, mon Père ! La pauvre chose qu'elle semble être à vos yeux ! Une pure curiosité sans doute, pour amuser ces grands enfants, les théologiens. Désespérant de fixer le nombre des anges, ils ont eu la fantaisie de savoir ce que peut bien être la présence de Dieu en nous et ce qu'elle y fait. Rien que cela !

Ce n'est pas là une aberration particulière, et, par suite, négligeable. Commune, au contraire, à des centaines de spirituels, d'ailleurs éminents. J'en ai nommé d'autres au cours de notre débat. Ici, par bonheur, nul besoin d'avertir que je ne prête ni au P. Delidél, ni au P. Cavallera l'intention encore moins criminelle que niaise de saper sournoisement le dogme de la grâce habituelle. Ils ne le contestent pas ; ils ne l'écartent pas délibérément de leurs spéculations sur la vie intérieure ; ils l'évoquent même, d'ici de là, et le mieux du monde ; mais à cela près, ils s'en passent, entendant par là que ce dogme n'est pas la clef de voute de leur philosophie de la prière. D'où je me permets de conclure — et c'est vu de haut, tout l'article qu'on vient de lire — que cette philosophie n'en est pas une, puisqu'elle laisse dans l'ombre les caractères essentiels de l'objet qu'elle fait profession d'approfondir. On aura beau dire : cette grâce actuelle sur quoi toute leur curiosité s'absorbe, elle nous invite à la prière, elle sonne l'heure de la prière ; mais elle ne nous fixe pas en état de prière : elle n'entre pas dans la définition de la prière.

Psychologiquement cela me paraît l'évidence même. Toute grâce actuelle est orientée immédiatement vers l'ascèse, je veux dire, vers la production d'actes distincts, sériés, conscients, volontaires et toujours plus ou moins pénibles. Prendre le chemin de l'église, ou, si l'on reste à la maison, fermer le beau livre commençé, se mettre à genoux, s'appliquer à quelque mystère ou à la récitation de formules pieuses, donner la chasse aux distractions, etc. etc., Ascèse, Ascèse que tout cela. Méritoire, surnaturelle. Qui le nie ? On dit simplement que, pris en eux-mêmes, de tels actes bien que préludes, normalement

indispensables, de la prière, ne sont pas encore prière. On aura beau les presser, les tordre, on en fera bien sortir une psychologie de l'effort humain, mais pas autre chose. Dans toute prière, et non pas seulement dans la haute contemplation, l'homme se laisse faire plus qu'il ne fait ; il reçoit plus qu'il ne donne, ou, pour parler plus exactement, tout ce qu'il donne est de recevoir. On est *agi* plus qu'on n'agit. Un « gémissent » qui, bien que provoqué et aidé par la grâce actuelle, reste notre œuvre propre, notre « agir » que nous prolongeons ou suspendons à notre gré, ne présente rien d'« ineffable », rien qui se dérobe aux analyses de la psychologie commune ; mais, dans la prière, c'est l'Esprit qui gémit en nous et d'une façon que la psychologie de l'effort est incapable d'expliquer. *Spiritus postulat gemitibus inenarrabilibus*. Répéter les premiers mots de l'oraison dominicale, encore un exercice qui dépend de notre volonté, et qui met en branle les mécanismes psychologiques décrits par la philosophie naturelle ; mais si excellent qu'il soit d'ailleurs, et surnaturel en vertu de la grâce qui l'a provoqué, cet exercice purement ascétique ne se transforme en prière que lorsque « l'esprit d'adoption », c'est-à-dire la grâce habituelle substituée à nos cris impuissants le cri même de l'Esprit : *Spiritus adoptionis in quo clamamus Abba Pater*. On pensera que je suis en train de découvrir l'Amérique. Et qu'importe qu'elle soit déjà découverte si l'on s'obstine à ne pas la mettre en exploitation, je veux dire, à construire sur le seul fondement de la grâce actuelle une philosophie de la prière ?

Il ne sera pas dit néanmoins que, pour une fois que je m'aventure imprudemment dans une *revue* de spécialistes, je n'apporte rien de neuf. Oh ! un simple néologisme, laid comme il convient. Mais qui ne sait l'utilité multiforme d'un néologisme, noyau actif de cristallisation : agent de liaison et tout ensemble provocateur ; d'un côté, il rallie des forces dispersées et qui se croyaient contraires, et il les lance en bloc contre l'ennemi commun ; de l'autre, cet ennemi lui-même, il le stimule en le taquinant, il l'oblige à se contempler dans un miroir neuf, en suite de quoi cet ennemi ou bien se fera peur à lui-même et quittera la partie, ou bien renforcera ses positions de combat. Mon néologisme sera donc, si vous voulez bien,

l'Ascétisme, vieille hérésie, certes, mais qui, je crois, n'était pas encore baptisée. Hérésie au sens bénin du mot ; nulle révolte contre la foi ; un simple paralogisme psychologique. Hérésie, d'ailleurs, séminale, si l'on peut dire, et que n'ont jamais professée doctoralement ceux-là même qu'elle travaille. Un esprit plutôt qu'une doctrine : répugnance instinctive, hérissément. Et puis on naît ascétiste comme on naît poète ou daltonien. C'est moins une maladie qu'une infirmité, et qui porte beau. Un je ne sais quoi de vénérable, d'automne ; l'or des feuilles qui vont tomber ; une couronne de cheveux blancs. Leur privilège, pensent-ils et disent-ils, c'est le bon sens. Tous les siècles les ont connus, mais ils ne commencent à pulluler qu'avec l'époque moderne. Notre XVII^e siècle — après 1680 — est leur âge d'or. Je raconterai, dans mon tome VIII, leurs prouesses, parfois bienfaisantes, mais, dans l'ensemble funestes, j'ai déjà panégyrisé, d'ailleurs, dans le tome V, un des princes de l'ascétisme ; c'est Pierre Nicole. Nous parlions tantôt d'un regroupement, d'une carte nouvelle des partis spirituels, que notre néologisme nous aiderait à dresser. Ainsi, par exemple, entre Nicole et les molinistes, sur le fossé profond qu'a creusé la grâce actuelle, l'ascétisme a jeté un vaste pont où se risquent, sans trembler, de lourds autobus. Un autre pont, sur le même fossé permet à un thomiste décidé, comme le P. Piny, d'embrasser François de Sales.

Est-ce à dire que j'identifie absolument anti-mysticisme et ascétisme. Pourquoi pas ? A la condition toutefois qu'on prenne ici expérience mystique au sens le plus large de ce mot. Une seule et même répugnance fondamentale les anime l'un et l'autre : l'anti-mysticisme se refuse à reconnaître en nous une activité intellectuelle qui n'obéisse pas immédiatement aux lois de la raison raisonnante ; l'ascétisme ne veut pas d'une activité religieuse qui échappe aux lois de l'ascèse. Ici et là on étrangle les canaux qui vont du centre à la surface de l'âme ; ici et là, on ferme la chapelle intérieure où le *Spiritus adoptionis* noue l'union entre Dieu et nous (1).

(1) Encore une fois : *intelligentibus pauca*. On sait bien que ni le P. Watrigant, ni le P. Brou, ni le P. Cavallera n'excommunient les mystiques. La seule question est de savoir si la définition de la prière qu'implique

Encore un coup, ce n'est pas ou ce n'est plus là d'ordinaire, une négation expresse, raisonnée et proprement doctrinale. On ne ferme pas des deux mains cette chapelle avec un bruit de clefs et de gonds. On se borne à ne pas la tenir ouverte ; on disserte sur la prière sans faire état de l'union mystérieuse — active du côté de Dieu, passive de notre part — où se réduit tout ce qui est essentiellement prière dans une prière quelconque. *Ignoratio elenchi* ; péché purement philosophique de prétermission. Mais enfin, qui voudra dégager d'une pareille attitude la métaphysique foncière que, bon gré mal gré, elle recèle, définira l'ascétisme : *une psychologie qui, dans l'analyse de l'expérience religieuse, réduit le surnaturel, à la seule intervention des grâces actuelles.*

Mon chapitre sur *Nicole et l'anti-mysticisme*, diagnostiquait déjà, un peu à tâtons, cette curieuse maladie, ou ce daltonisme spirituel. Si Dieu me prête vie, je compte reprendre l'auscultation dans mes deux prochains volumes — heureux de l'occasion qui s'offre ici à moi de provoquer sur ce sujet difficile et quasi vierge, des réactions qui m'aident à marcher d'un pas plus sûr.

H. BREMOND,
de l'Académie française.

leur doctrine exige ou non cette excommunication. Il va sans dire, d'ailleurs, que nous n'avons pas affaire à l'antimysticisme des libertins, des matérialistes, des scientistes.

LE DOGME DE LA RÉDEMPTION

CHEZ SAINT AUGUSTIN

(Suite) (1).

DEUXIÈME PARTIE

ÉCONOMIE RÉDEMPTRICE : LA « JUSTICE » ENVERS LE DÉMON

Si l'évêque d'Hippone s'était contenté de reconnaître le règne du démon sur l'humanité déchue, il lui aurait suffi de s'en tenir à l'affirmation commune, d'après laquelle cet empire fut définitivement détruit par la vie et la mort du Fils de Dieu. Mais, du moment qu'il y trouvait un certain caractère de « justice », ne devait-il pas logiquement chercher à le retrouver également dans sa destruction ? De fait, toute sa théologie rédemptrice est dominée par la conviction que Dieu s'y révèle « juste » et qu'il ne le montre nulle part mieux que dans sa conduite envers notre détenteur.

Posé déjà par saint Irénée, ce principe fut retenu et commenté par le plus grand nombre des Pères à sa suite, la seule différence étant dans la manière d'en entendre l'application. Deux questions connexes ont surtout retenu leur attention : question théorique de savoir jusqu'à quel point Dieu était tenu d'observer la « justice », question pratique d'en préciser le mode d'accomplissement. L'un et l'autre de ces problèmes ont sollicité l'effort théologique de saint Augustin. Ses solutions sont d'autant plus intéressantes à connaître que plus grande est son autorité personnelle et plus profonde son influence sur les âges suivants.

(1) Voir *Revue des sciences religieuses*, t. VII, 1927, p. 429-451.

I. — Principe : La loi de « justice ».

Aussitôt qu'on admet un « droit » du démon sur nous, il semble logique d'ajouter qu'il devait être obligatoirement sauvegardé jusque dans l'œuvre de notre délivrance. Concevrait-on, en effet, que la justice de Dieu pût être moins exigeante que la nôtre ? Et la joie maligne de recueillir chez l'évêque d'Hippone cette conclusion savoureuse n'est sans doute pas la moindre raison qui pousse nos adversaires à lui prêter avec empressement les prémisses d'où elle découle.

Comme bien on pense, H. Gallerand ne laisse pas échapper cette belle occasion de satire. Après avoir répété sous toutes les formes — et, bien entendu, sans la moindre restriction — que le démon « agissait conformément au droit le plus strict » (p. 39), que le traitement cruel qu'il nous infligeait était, en dépit de sa perversité personnelle, un « régime juste, parfaitement juste » et que « l'injustice eût, au contraire, consisté » à le dépouiller d'une possession qui « n'avait rien d'injuste », qu'« il pouvait donc, en toute justice, traiter » les hommes « comme il voulait » et, « en toute justice, les mettre à mort » (p. 40), l'auteur conclut que, devant ce fait, Dieu même était lié. « Telle était la situation du genre humain. Situation que Dieu lui-même paraissait impuissant à corriger, puisque l'esclavage des hommes, conforme aux exigences de la justice, ne pouvait être renversé que par un acte de violence injuste dont Dieu est incapable. »

A défaut de cette impossible violence, restait le recours à une procédure inspirée par la justice. C'est, comme nous le verrons, celle que Dieu a choisie ; mais entendons bien qu'à vouloir nous sauver il ne pouvait pas en choisir d'autre. Proclamer « le droit strict du diable à la possession du genre humain, *iure aequissimo* » (1), c'est par le fait même reconnaître « la nécessité pour Dieu de tenir compte de ce droit

(1) H. GALLERAND, p. 43-44. A la p. 39 également, *iure aequissimo* est encore une fois traduit par « conformément au droit le plus strict ». Spécimen de ces gloses très appuyées qui voudraient en vain se donner comme des traductions.

sous peine d'être injuste » (1). Aussi l'auteur de multiplier ensuite, toujours censément au nom de saint Augustin, les formules les plus impératives.

D'après lui, le diable serait « muni d'un titre de propriété très régulier sur le genre humain, d'un titre qui s'imposait au respect de Dieu lui-même » (p. 45). Ce « titre » n'allait à rien de moins qu'à déposséder le créateur. L'homme, en effet, « avant d'être racheté par le Christ, n'appartenait plus à Dieu et était légitimement au pouvoir du diable » (p. 50). En conséquence, « Dieu a, comme il le devait, dépossédé le diable conformément aux lois de la justice ». Car il n'est pas douteux que « Dieu devait vaincre le diable par la justice et non par la force » (p. 50-51). Toutes expressions que le contexte antécédent oblige à prendre au sens fort d'obligation. Et la suite est loin de l'atténuer. « Dieu a toujours eu une supériorité de force telle qu'il aurait pu, s'il n'avait été arrêté par les réclamations de la justice, abattre sans aucune difficulté l'empire de notre tyran » (p. 52).

Et pour qu'on ne s'y méprenne, l'auteur de reprendre, à la fin de son étude, les termes mêmes dont il se servait au commencement. « Le droit de propriété du diable sur les hommes était imprescriptible : il s'imposait au respect de Dieu lui-même » (p. 74). C'est pourquoi l'économie actuelle de la Rédemption, que nous aurons à expliquer, était pour Dieu (p. 45) « la seule manière de détruire l'empire de son ennemi sur les hommes sans enfreindre les droits de la justice » (2).

Voilà une thèse à laquelle on ne reprochera du moins pas

(1) À l'appui de cette dernière assertion, H. Gallerand invoque la formule : *Iniquum enim erat...*, que nous avons relevée (voir p. 440-443) dans le *De libero arbitrio*. Le lapsus est ici manifeste. Car ce principe vise l'acte divin par lequel le démon est mis en possession des pécheurs — et c'est ainsi que l'auteur le traduit fort bien à la p. 39-40 — mais ne se rapporte pas du tout à la conduite que Dieu devrait tenir à son égard après l'en avoir investi.

(2) Notre critique tient suffisamment à sa formule pour la répéter à peu près mot à mot vingt-cinq pages plus loin : « La mort du Christ était le seul moyen dont Dieu disposait pour détruire l'empire du diable sans violer les lois de la justice » (p. 69). Cf. p. 74 : « ... droit de propriété qu'il (le démon) ne pouvait perdre que le jour où il commettrait un abus de pouvoir. »

son manque de netteté. Mais son outrance même rend plus facile d'apercevoir la faiblesse de ses fondements.

Elle repose sur un principe que l'on devine à travers toutes les lignes et que l'auteur énonce crûment (p. 50) en commentant le *De Trinitate*. C'est que l'homme, depuis son péché, était si bien tombé au pouvoir du démon qu'il « n'appartenait plus à Dieu ». Sans nous attarder à ce qu'un pareil dualisme offrirait d'énorme sous la plume d'un théologien aussi exercé que l'évêque d'Hippone, il nous suffira d'observer que non seulement il n'en subsiste aucune trace dans les textes — aussi bien H. Gallerand se garde-t-il d'en citer un seul qui justifie directement son assertion — mais que les plus favorables au démon témoignent d'une doctrine exactement contraire.

Ainsi, dans le *De libero arbitrio*, quelques lignes avant l'affirmation du *ius aequissimum* qu'il reconnaît à Satan sur ses victimes, saint Augustin écrit en termes formels : *Verbum Dei unicus Dei Filius diabolum semper sub legibus suis habuit et habebit*. D'où il déduit que la merveille de la Rédemption fut de soumettre à la nature humaine celui qui ne cessa jamais d'être soumis à la divinité (1). Est-il besoin de dire que le haut domaine de Dieu sur notre détenteur vaut également pour ses détenus ?

Cette même réserve est l'objet, dans le *De Trinitate*, d'un long développement explicite à souhait.

Nec ita sane Deus deseruit creaturam suam ut non se illi exhiberet Deum creantem et vivificantem, et inter poenalia mala etiam bona malis multa praestantem. Non enim continuit in ira sua miseraciones suas (Ps. LXXVI, 10). Nec hominem a lege suae potestatis amisit quando in diaboli potestate esse permisit, quia nec ipse diabolus a potestate Omnipotentis alienus est sicut neque a bonitate. Nam et maligni angeli unde qualicumque subsisterent vita nisi per eum qui vivificat omnia (2) ?

(1) *De libero arbitrio*, III, x, 31. — P. L., t. XXXII ; col. 1286. Cf. *Enarr. in Ps. LXXXVIII*, 12. — P. L., t. XXXVII ; col. 1127.

(2) *De Trinitate*, XIII, XII, 16. — P. L., t. XLII ; col. 1026. Voir encore *De agone christiano*, I. — P. L., t. XL ; col. 291 : « Quoniam sub illo est creatura etiam quae non peccavit, quanto magis sub illo est est omnis creatura peccatrix ? Ergo, quoniam sub illo sunt omnes sancti Angeli, multo magis sub illo sunt omnes praevaricatores angeli quorum

D'où ressort cette vue, à la fois si philosophique et si religieuse, de la Providence que non seulement l'homme et le démon ne furent à aucun moment ni ne peuvent être soustraits à la suprême puissance de Dieu, mais qu'ils continuent à ressentir jusque dans leur chute les inépuisables effets de sa bonté. Texte tellement péremptoire qu'H. Gallierand ne peut s'empêcher d'en fournir (p. 47) ce résumé correct : « L'homme et le diable ne cessèrent d'être au pouvoir de Dieu. » Comment dès lors faut-il qualifier la méthode de l'auteur qui, après avoir ainsi analysé saint Augustin d'une manière suffisamment objective, se permet, trois pages plus loin (p. 50), de mettre à son compte la doctrine absolument opposée et d'écrire que, du fait de sa chute, l'homme « n'appartenait plus à Dieu » ?

Il reste donc que prêter à l'évêque d'Hippone on ne sait quelle dépossession physique de Dieu au bénéfice du démon est un contresens des plus qualifiés et l'on s'excuserait d'appuyer sur de telles évidences si ses détracteurs n'avaient eu l'audace ou la légèreté de les mettre en doute.

Mais Dieu ne serait-il pas dans l'impossibilité morale de faire ce qu'il avait, absolument parlant, la force d'accomplir ? Ce serait le cas s'il y avait lieu de limiter sa toute-puissance par « les réclamations de la justice ». Notre théologie connaît la distinction de la *potentia absoluta* et de la *potentia ordinata*. Il n'y a, par conséquent, rien d'impossible, en principe, à ce que saint Augustin, comme d'autres Pères avant lui, ait voulu conditionner celle-ci par « les ménagements que la justice imposait à Dieu à l'égard du diable » (p. 51). A n'en pas douter, ainsi qu'on le verra tout à l'heure, il admet que Dieu eut soin de suivre envers notre ravisseur les règles de la justice : le tout est de savoir si, comme on l'assure, il devait nécessairement en être ainsi. Or, quoi qu'il en soit de la question de fait et des explications qu'elle comporte, la position d'Augustin est certainement négative sur la question

diabolus princeps est. » Cf. *Enarr. in Ps. LXI, 20.* — *P. L., t. XXXVI* ; col. 743 : « Potestas ista sub potestate est. »

On retrouve le même thème dans un sermon apocryphe de saint Augustin, qui peut être signalé ici comme un écho de la doctrine exprimée dans ses œuvres authentiques. *Inter opp. Aug., Serm., CIII, 3-4.* — *P. L., t. XXXIX* ; col. 1944-1945.

de droit, et c'est tout ce qu'il importe de prouver pour le moment.

Quelques textes sembleraient, à première vue, suggérer le contraire : ce sont naturellement les mêmes qui affirment le « droit » du démon sur sa conquête. Il est vrai que le *De libero arbitrio* est muet sur ce point ; mais son silence est racheté par les indications complémentaires que fournit le *De Trinitate*, où se lisent ces paroles : *Non autem diabolus potentia Dei, sed iustitia superandus fuit*. Une autre procédure n'assurerait pas ce « droit très juste » qu'Augustin entend retrouver dans notre délivrance comme il présidait à notre captivité. *Numquid isto iure aequissimo diabolus vinceretur si potentia Christus cum illo agere non iustitia voluisset ?* C'est pourquoi Dieu a laissé de côté sa puissance, qui d'ailleurs viendrait plus tard, « pour faire tout d'abord ce qu'il fallait » : *ut prius ageret quod oportuit* (1).

Pourrait-on rêver d'une argumentation plus claire ? H. Gallerland s'y étend à plaisir pour la tirer à son profit.

« Augustin, écrit-il (p. 51), qui a posé en principe que Dieu devait vaincre le diable par la justice et non par la force, vient de montrer comment ce principe a reçu son application... Il pose alors ou plutôt il lance cette question comme un défi : « Est-ce que le diable aurait été vaincu avec ce droit très parfait, *isto iure aequissimo*, si le Christ avait voulu agir avec lui par la puissance et non par la justice ? » La réponse qu'il ne donne pas, parce que la question, qui est, en réalité, un défi, n'en comporte pas, ne peut être que celle-ci : « Non, le droit n'aurait pas été observé à l'égard du diable, si le Christ avait agi avec lui par puissance et non par justice. » Voilà la proclamation des droits du diable sur l'homme, proclamation qu'on ne pourrait essayer d'éluder qu'en introduisant dans le texte d'Augustin une négation qui n'y est pas, et en lui faisant dire : « Est-ce que le diable n'aurait pas été vaincu avec ce droit très parfait si le Christ... ? »

Cette thèse spécieuse a néanmoins tout d'abord contre elle le fait notoire que, pour Augustin, l'ensemble de l'économie rédemptrice ne saurait être soumis à aucune sorte de néces-

(1) *De Trin.*, XIII, XIII, 17 et XIV, 18. — P. L., t. XLII ; col. 1026 et 1028.

sité (1). Ne serait-il pas étrange que la conduite de Dieu envers Satan fit exception ? Peut-être faudrait-il y regarder à deux fois avant d'admettre cette anomalie.

De fait, l'évêque d'Hippone ne nous laisse pas ignorer que cette partie du plan divin, dont il aime assurément scruter les raisons, se développe, comme le reste, dans un ordre qui ne dépasse pas celui de la convenance. C'est précisément dans ce même traité *De Trinitate*, et en tête du passage qui nous occupe, que saint Augustin commence par poser ce principe régulateur.

Non alium modum possibilem Deo defuisse..., sed sanandae nostrae miseriae convenientiorem modum alium non fuisse nec esse oportuisse (2).

De cette règle initiale la procédure à l'égard du démon n'est qu'un cas particulier. Aussi bien, après avoir dit en termes rapides : *Non autem diabolus potentia Dei sed iustitia superandus fuit*, explique-t-il aussitôt qu'il ne s'agit pas d'une obligation stricte, mais d'un « bon plaisir » divin.

Placuit Deo ut, propter eruendum hominem de diaboli potestate, non potentia diabolus sed iustitia vinceretur (3).

Toute cette exposition se termine sur la même note.

Cur ergo non fieret mors Christi ? Immo cur non, praetermissis aliis innumerabilibus modis quibus ad nos liberandos uti posset Omnipotens, ipsa potissimum eligeretur ut fieret... (4) ?

Au milieu de ce contexte où tout parle d'un libre choix, le *ius aequissimum* qui survient dans l'intervalle et le défi

(1) Voir *Le dogme de la Rédemption*. Essai d'étude historique, p. 248, et déjà J. GORRSCHEK, *loc. cit.*, p. 158-162. Cf. p. 200.

(2) *De Trin.*, XIII, x, 13 ; col. 1024. A noter le verbe *oportuisse*, qui, dans ce contexte, ne peut signifier qu'une accentuation de la convenance énoncée tout d'abord.

(3) *Ibid.*, XIII, 17 ; col. 1027. La nuance de ce *placuit* est déjà signalée dans *Le dogme de la Rédemption*, p. 405. Elle est sans doute inspirée de *I Cor.*, I, 21, cité par Augustin dans *De doctrina christiana*, I, XII. — *P. L.*, t. XXXIV ; col. 23-24.

(4) *Ibid.*, XVI, 21 ; col. 1030.

dont triomphe H. Gallerand ne peuvent, en bonne logique, s'entendre que dans le même sens. Ici encore, comme avant et après, Augustin doit avoir en vue un rapport de convenance et non pas de nécessité. A la fameuse question : *Numquid isto iure acquissimo diabolus vinceretur...*, la réponse est d'ailleurs sous-entendue, sinon formulée *expressis terminis*, et il n'est pas besoin d'introduire subrepticement un adverbe de négation dans le texte de la demande pour s'apercevoir qu'elle reçoit, au fond, une solution négative, dès là que l'évêque d'Hippone continue : « *Sed postposuit quod potuit, ut prius ageret quod oportuit.* » Dieu « pouvait » donc suivre toute autre voie : s'il a pris celle de la « justice », c'est pure et libre préférence de sa part.

Un passage du sermon LXXX confirme de tous points cette interprétation et suffirait à l'imposer.

Mortuus est [Christus], quia sic *expediebat* ut morte sua occideret mortem (1).

Ainsi que dans le *De Trinitate*, il s'agit bien d'expliquer le pourquoi de l'économie rédemptrice, dont la croix du Christ fut un élément. Le but à atteindre étant de « tuer la mort », tout comme ailleurs quand il fallait « vaincre le démon » — expressions synonymes dans l'espèce — Augustin estime que la mort du Sauveur fut un moyen tout spécialement approprié en vue de cette fin. Mais, pas plus ici que là, il ne va jamais au-delà du convenable.

Contre cette conclusion on ne saurait faire état des formules en apparence plus accentuées qui se lisent au *De Trinitate*. Aucune n'est assez ferme pour renverser les données du contexte qui les encadre.

Le participe *superandus* et celui qui le suit *ordo servandus* ne signifient pas nécessairement une obligation stricte : leur signification grammaticale est suffisamment traduite par l'idée de haute convenance. Il en faut dire autant du verbe *oportuit*, que l'on retrouve ailleurs en des passages d'où toute nécessité est manifestement exclue (2). Ni l'un ni l'autre ne comportent

(1) *Serm.*, LXXX, 5. — *P. L.*, t. XXXVIII ; col. 496.

(2) Voir déjà plus haut, p. 607, note 2, et comparer, par exemple, *Enchirid.*, 108. — *P. L.*, t. XL., col. 282-283 : « *Cum factus est*

obligatoirement le concept d'exigence si on n'a quelques raisons de le leur imposer du dehors. Or non seulement ces raisons manquent dans le cas présent, mais il en est de positivement contraires.

En effet, la justification de cet « ordre » censé nécessaire est tout entière demandée à des raisons qui ne le peuvent être à aucun titre. Il ne s'agit pour Dieu, dans cette page du *De Trinitate*, que de nous donner une leçon. Les hommes, à l'instar du démon, étaient enclins à chercher la puissance plus que la justice. Pour y porter remède, Dieu s'est imposé d'employer précisément la justice, et non pas la puissance, à vaincre le démon et à racheter les hommes.

Cum diabolus vicio perversitatis suae factus sit amator potentiae oppugnatorque iustitiae (sic enim et homines eum tanto magis imitantur)..., placuit Deo ut... non potentia diabolus sed iustitia vinceretur, atque ita et homines, imitantes Christum, iustitia quaerent diabolum vincere, non potentia... Sic a moriente tam potente nobis mortalibus impotentibus et commendata est iustitia et promissa potentia (1).

Par leur nature même, de telles raisons excluent tout caractère de nécessité : l'*ordo servandus* qu'y aperçoit saint Augustin

Adam, homo scilicet rectus, mediatore non opus erat. Cum vero genus humanum peccata longe separaverunt a Deo, per mediatorem... reconciliari nos oportebat Deo... ut humana superbia per humilitatem Dei argueretur ac sanaretur et demonstraretur homini quam longe a Deo recesserat... et... fons gratiae panderetur et carnis etiam resurrectio... praemonstraretur et per eandem naturam quam se decepisse laetabatur diabolus vinceretur. » On comparera *Enchirid.*, 33, col. 248-249 : « In hac ira cum essent homines per originale peccatum..., necessarius erat mediator, hoc est reconciliator ». Et de même *Enarr. in Ps. LXI*, 22. — *P. L.*, t. XXXVI ; col. 745 : « Opus erat sanguine iusti ad delendum chirographum peccatorum ; opus erat exemplo patientiae... ; opus erat signo crucis... ; opus nobis erat passione Domini nostri. » Ou encore *Serm.*, CCLXIII, 1. — *P. L.*, t. XXXVIII ; col. 1209 : « Occulte enim oportebat eum venire ut iudicaretur ; manifestus autem veniet ut iudicet. »

A noter dans *De Trin.*, IV, vii, 11 (*P. L.*, t. XLII, col. 895) cette formule : « Oportebat nutu et imperio Dei miserantis... » Rapprochement paradoxal si oportebat signifiait une nécessité.

(1) *De Trin.*, XIII, xii, 17 ; col. 1026-1027. Cf. *ibid.*, IV, x, 13 ; col. 897 : « hominem ... potentiae quam iustitiae cupidiorum... [diabolus] inflans. » Voir à ce sujet J. GOTTSCHEK, *loc. cit.*, p. 200.

tin ne saurait donc relever que de la simple convenance. Aussi bien notre docteur de continuer : *Sunt et alia multa quae in Christi incarnatione... salubriter intuenda atque cogitanda sunt* (1). La valeur de ces *alia multa* est manifestement la même qu'il entendait attribuer aux considérations qui précèdent, dont une bonne partie vise le démon. Mais des pensées édifiantes (*salubriter intuenda*) ne sauraient passer pour des arguments démonstratifs. C'est Augustin en personne qui par là nous prévient de ne pas prendre à la lettre la « justice » dont il parle et toutes les expressions qui peuvent s'y référer (2).

Dès lors, le *ius aequissimum* lui-même cesse d'être décisif, quand on se rapporte au *De libero arbitrio* où il figure déjà pour caractériser le pouvoir — tout relatif — que Dieu accorde au démon d'être l'agent de ses justices. Ce qui ne peut se résoudre, comme on l'a vu (p. 443-444), que par un rapport d'ordre moral et non point juridique. S'il était vrai qu'Augustin se sert exactement du même terme pour qualifier la mise en possession de Satan et sa dépossession, on serait fondé à croire que c'est chaque fois dans le même sens, c'est-à-dire au sens d'une disposition divine dont notre esprit peut jusqu'à un certain point démêler la raison d'être.

D'autre part, on n'a pas suffisamment pris garde que l'évêque d'Hippone ne dit pas ici : *Numquid iure aequissimo diabolus vinceretur*, mais bien : *Numquid isto iure aequissimo...* Preuve que sa pensée ne se meut pas dans la sphère du droit absolu, mais seulement d'une application particulière. Ce n'est pas une loi abstraite de justice qu'il se préoccupe de sauvegarder dans l'œuvre rédemptrice, mais telle forme contingente qu'il se plaît à y faire admirer.

Or, en supposant — *dato non concesso* — que le principe

(1) *Ibid.*, xvii, 22 ; col. 1031.

(2) On voit suffisamment ailleurs quelle extrême souplesse prend en ces matières le concept de « justice ». Voir, par exemple, *Enarr. in Ps. LXI*, 22 (*P. L.*, t. XXXVI, col. 746) la manière dont Augustin affirme que Dieu a « justement » permis la mort de son Fils. « Deus permisit... Deus autem non permisisset nisi iustum esset... Ille ergo [impious] inique voluit ; Deus iuste permisit. » Formule qui se traduit incontinent par cette autre où il n'est plus question que de sagesse : « Permittit Deus, et iudicio permittit ; permittit, et mensura, numero, pondere permittit. »

pût s'imposer, la même rigueur ne saurait convenir aux modalités diverses de sa manifestation. La suite de ces analyses nous fera retrouver plus loin (p. 633) celle que, dans ce passage et ailleurs, Augustin s'attache de préférence à développer pour y montrer un aspect de la « justice ». Mais il s'agit là d'un effet dans l'ordonnance du salut, non d'une cause, et le fait que ce résultat secondaire ait été atteint, qu'il puisse même, à quelques égards, paraître digne d'avoir été spécialement poursuivi, ne permet pas de conclure qu'il fût assez important pour commander les souveraines initiatives de Dieu.

A ce morceau classique du *De Trinitate* s'ajoute, dans la thèse d'H. Gallerand, un seul autre texte où semblerait énoncée l'obligation qui s'imposait à notre Sauveur de compter avec les droits acquis du démon. C'est le sermon CCCXLIV, dans lequel notre critique (p. 43) découpe ce fragment : « ... IL FAUT que tu sois racheté au diable, *a diabolo te redimi oportet*, qui veut t'entraîner avec lui à la seconde mort (à l'enfer). Il faut que tu sois racheté de cette seconde mort... (1). » Et l'auteur d'exploiter en ces termes (p. 44) la valeur de sa source. « Notre sermon... nous explique que l'homme a dû être racheté au diable et que ce rachat a été opéré par le sang du Christ. « L'homme a dû être racheté ». Guillemets qui accusent une traduction — et le commentaire de reprendre sur le même ton : « Ce texte implique l'idée d'un paiement... L'homme a dû être racheté au diable, *a diabolo te redimi oportet*. » D'où l'on aboutit logiquement à dire que « c'est le diable qui a reçu le paiement ».

Sans nous arrêter pour le moment à cette conclusion, qui sera discutée en son temps avec l'ampleur voulue (p. 624-625), on voit qu'elle s'appuie sur un principe qui en serait la justification. Or, cette majeure, quatre fois imputée à saint Augustin (2), est, en réalité, complètement étrangère à son texte aussi bien qu'à son esprit.

(1) *Serm.*, CCCXLIV, 4 (et non pas 1, comme porte par erreur la référence fournie par H. Gallerand). — *P. L.*, t. XXXIX ; col. 1514. Voir un semblable thème, qui éclaire au besoin celui-ci, dans *Serm.*, CCCXLV, 2 ; col. 1518.

(2) Pour qu'il ne puisse pas y avoir de doute sur la pensée de l'auteur, nous nous sommes permis de souligner les expressions qu'il en multiplie au cours de ces quelques lignes.

Le thème de ce sermon est qu'il faut faire passer l'amour de Dieu avant l'amour du siècle et que ce n'est par conséquent pas la mort corporelle, *mors prima*, qui doit nous préoccuper, mais bien le jugement qui réserve au pécheur une éternité malheureuse, *mors secunda*. D'où l'aveuglement de ces chrétiens qui ne reculent devant aucun sacrifice pour échapper à « la première », alors que la grande affaire, la seule qui les doive intéresser, est d'éviter « la seconde ». Et l'orateur trouve dans les circonstances tragiques de son époque un exemple propre à souligner cette anomalie. On n'hésite pas, dit-il, à se ruiner quand il s'agit de se soustraire aux coups des barbares, pour mourir d'ailleurs le lendemain, et on n'a pas cure de l'enfer qui nous guette au sortir de cette vie si chèrement rachetée.

Quid ergo, christiane, metuis istam primam? Et te invito veniet, et te recusante aderit. Redimis te forte a barbaris, ne occidas; redimis te magno, non parvis omnino rebus tuis et filios tuos spoliis, et redemptus crastino morieris. *A diabolo te redimi oportet*, qui te secum ad secundam mortem trahit... *Ab ista secunda morte oportet ut redimaris.*

Il n'est pas besoin d'insister pour faire voir qu'il n'est aucunement question ici du plan rédempteur et des prétendues obligations que Dieu aurait envers Satan, mais bien du devoir qui nous presse d'assurer notre salut. Augustin dénonce à ses auditeurs un ennemi plus redoutable que les « barbares » qui tuent le corps : celui qui entraîne les âmes dans la mort éternelle. Ce n'est donc pas à ceux-là, mais à celui-ci qu'il importe de se soustraire, et la suite de montrer les ressources que nous avons en mains pour nous racheter à son endroit.

Replacée dans son cadre, la formule : *a diabolo te redimi oportet* ne tend qu'à rappeler à l'homme l'alternative impérieuse de sa destinée. Détachée de son contexte et projetée dans l'absolu, cette affirmation de l'« unique nécessaire » se transforme pour H. Gallerand jusqu'à devenir la loi du gouvernement divin à l'adresse du démon. Dans l'école critique à laquelle l'auteur se vante d'appartenir, on est généralement sévère pour la méthode qui conduit parfois les « apologistes » — c'est-à-dire nos théologiens — à ces sortes de contresens et l'on aime se gausser des mécomptes qu'elle leur a valus.

Notre « apologiste » à rebours leur offre ici la joie d'une belle revanche, qu'ils ne se priveront pas de savourer.

Et c'est ainsi que s'écroulent l'une après l'autre toutes les colonnes de l'édifice dialectique construit par H. Gallierand pour imposer à Dieu, au nom d'une loi supérieure de justice, la reconnaissance pratique des droits du démon sur l'humanité. Mais, si Augustin n'a rien su de cette nécessité, si même il l'écarte positivement pour ramener toute la raison du plan divin à de simples convenances (1), il n'en est pas moins vrai que, parmi ces considérations de *meliori bono*, la « justice » envers le démon tient incontestablement sa place. Une fois liquidée par la négative la question de droit, il reste à suivre l'évêque d'Hippone sur le terrain des faits.

II. — Application de la « justice » : la rançon ?

Rien ne fut plus familier aux théologiens de tous les temps que de spéculer sur le pourquoi des décrets divins. Et ces sortes de recherches aboutissent tout au moins à rendre plus saillants devant notre esprit ou notre cœur les traits réels des actes qui en sont le terme. Aucun peut-être ne fut plus porté à ce genre de réflexions que saint Augustin.

Tous les auteurs ont reconnu combien variées sont les découvertes qu'il fait à cet égard dans le mystère de l'Incarnation rédemptrice, mais aussi combien elles restent disjointes, sans que le subtil génie qui se plaisait à les multiplier ait jamais pris soin d'en réaliser la synthèse (2). Une d'entre elles a particulièrement piqué la curiosité des historiens du dogme, et moins sans doute pour l'aire de son développement à travers l'œuvre augustiniennne que pour l'excentricité dont elle s'agrémente à leurs yeux : celle qui fait ressortir l'admira-

(1) Ce fait n'a même pas échappé à des historiens protestants. Voir, pour les Pères en général et pour Augustin en particulier, BAUR, *op. cit.*, p. 84-86. Cf. L. W. GRENSED, *A short history of the doctrine of the Atonement*, Manchester, 1920, p. 47, qui insiste avec raison sur l'équivoque inhérente aux termes latins *iustus* et *iustitia*.

(2) Voir K. KUEHNER, *op. cit.*, p. 16-20, et J. GOTTSCHICK, *loc. cit.*, p. 158-159. Un des endroits où les principales de ces vues sont le plus complètement juxtaposées est le ch. 108 de l'*Enchiridion* cité plus haut (p. 608, note 2).

ble sagesse de l'économie divine dans et par ses rapports avec le démon.

Du moment que la domination de Satan est une des formes — il faudrait peut-être dire : la forme globale — sous laquelle se présente, comme on l'a vu, notre déchéance originelle, il était normal d'envisager l'œuvre salutaire accomplie par le Christ en notre faveur comme la ruine de ce douloureux et funeste empire. Mais saint Augustin ne s'arrête pas à cette affirmation banale. De même qu'il avait entrepris de caractériser au regard de nos principes rationnels le fait de notre assujettissement, il porte sur le fait de notre délivrance le même besoin d'investigation et d'analyse et, très logiquement, il aboutit au même résultat. Parce que le pouvoir du démon sur nous était jusqu'à un certain point « juste », pour le même motif, dans le même sens et la même mesure sa destruction a eu lieu conformément à la « justice ».

Chaque fois qu'Augustin mentionne la défaite du démon par notre Rédempteur, il ne manque guère d'ajouter, sous une forme ou sous une autre, des qualificatifs qui marquent à quel point cette défaite fut « juste ». Naturellement les déclarations les plus formelles se trouvent dans les mêmes passages, déjà bien connus, où le bon « droit » de notre oppresseur est le plus nettement revendiqué.

Unicus Dei Filius diabolum... homini subiugavit, nihil ei extorquens violento dominatu, sed superans eum LEGE IUSTITIAE... Iustissime itaque dimittere cogitur credentes in eum... (1).

A ces formules du *De libero arbitrio* correspondent celles qui se lisent au *De Trinitate*. Saint Augustin y pose en principe que le démon était *non potentia Dei sed iustitia superandus*, et Dieu a pourvu à ce que ce principe fût sauf en faisant « ce qu'il fallait » (*quod oportuit*), de telle sorte que l'expropriation de notre détenteur s'est produite *iure acquisitimo*. Toutes formules qui, si elles n'impliquent pas la nécessité d'une satisfaction aux lois de la justice (2), en attestent la réalité. Aussi notre docteur de conclure :

(1) *De libero arbitrio*, III, x, 31. — P. L., t. XXXII ; col. 1286.

(2) Voir plus haut, p. 607-611.

Et IUSTITIA ergo prius et potentia postea diabolus vicit..., ut, quia eos diabolus merito tenebat..., hos per eum merito dimitteret. Hac iustitia victus et hoc vinculo vinctus est fortis... (1).

Plus haut dans le même traité, saint Augustin avait également mis en parallèle le « droit » du démon sur nous et le « droit » bien plus parfait encore de son vainqueur sur lui : ...ut ab iniquo VELUT AEQUO IURE adversum nos agente ipse occisus [Christus] innocens eum IURE AEQUISSIMO superaret (2). Un semblable superlatif est appliqué dans l'*Enchiridion* à la dépossession de Satan : ...ut diabolus, VERITATE IUSTITIAE non violentia potestatis oppressus et victus..., per ipsum IUSTISSIME amitteret quos peccati merito detinebat (3).

On voit que partout l'évêque d'Hippone conçoit deux modes possibles de la Rédemption qui devait nous arracher à Satan : celui de la « puissance » et celui de la « justice », et que c'est le dernier qui fut choisi. D'où surgit la question de savoir en quoi, exactement il le fait consister.

Une réponse obvie se présente immédiatement à l'esprit de quiconque est tant soit peu familiarisé avec l'état de la théologie rédemptrice dans l'ancienne Église : c'est que le Christ a offert son sang au démon pour lui payer le prix de notre rachat. On rencontre cette doctrine chez plusieurs Pères du III^e et du IV^e siècles à partir d'Origène, notamment chez saint Grégoire de Nysse en Orient et saint Ambroise en Occident (4). Il n'y aurait donc rien d'étonnant, semble-t-il, à ce que cette vieille conception se retrouvât chez l'évêque d'Hippone. D'autant que, par delà cette tradition patristique, elle peut paraître suggérée par le terme même de « rédemption », couramment appliqué dans l'Écriture à l'expression de ce mystère.

Il n'en fallait pas tant pour rattacher à la théorie de la

(1) *De Trinitate*, XIII, XIII, 17 ; XIV, 18 et XV, 19. — P. L., t. XLII ; col. 1026-1029.

(2) *Ibid.*, IV, XIII, 17 ; col. 900.

(3) *Enchiridion*, 49. — P. L., t. XL ; col. 256.

(4) Voir *Le dogme de la Rédemption*. Essai d'étude historique, p. 373-394.

rançon le grand nom de saint Augustin (1). A. Dorner est sans doute celui qui a le plus fait pour acclimater dans l'histoire des dogmes l'idée que tout l'essentiel de la sotériologie augustiniennne tiendrait en ce « commerce du Christ avec le diable » (2) et la plupart des vulgarisateurs l'ont suivi dans cette voie. Néanmoins, même chez les historiens de confession protestante, un mouvement de réaction s'est dessiné contre cette systématisation abusive, auquel ont pris part, avec plus ou moins d'énergie, K. Kühner, J. Gottschick, O. Scheel lui-même (3), et qui se reflète dans les nuances déjà plus circonstanciées dont Ad. Harnack et Fr. Loofs entourent leurs affirmations à cet égard (4).

C'est à rajeunir cette interprétation périmée, du moment qu'elle est la plus défavorable à l'évêque d'Hippone, que H. Gallerand consacre ses talents de dialecticien. Dès le début (p. 44), il expose que la Rédemption s'entend à la lettre pour Augustin, que c'est au démon que nous devons être rachetés puisqu'il était notre maître, que tout rachat comporte une monnaie d'échange qui est ici le sang du Christ, de sorte que « c'est le sang du Christ que le diable a reçu en paie-

(1) Des catholiques ont été parfois assez mal inspirés pour adopter ce jugement. Voir H. N. OXENHAM, *The catholic doctrine of the Atonement*, Londres, 2^e édition, 1869, p. 128.

(2) A. DORNER, *Augustinus : Sein theologischer System*, Berlin, 1873, p. 172-179. Il y avait plus de modération dans l'énoncé de la même thèse chez A. RÉVILLE, *La Rédemption*, Paris, 1859, p. 28-29.

(3) Voir K. KUEHNER, *op. cit.*, p. 36-39 ; J. GOTTSCHICK, *loc. cit.*, p. 193-200 ; O. SCHEEL, *loc. cit.*, p. 414, qui se déclare d'accord sur ce point avec J. Gottschick et renvoie comme preuve à la page 227 de son volume, bien qu'il y fit, en réalité, une part plus grande à la théorie de la rançon et qu'il continue dans une certaine mesure à la maintenir.

(4) Ad. HARNACK, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, 4^e édition, Tubingue, 1910, t. III, p. 203, et Fr. LOOFS, *Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte*, 4^e édition, Halle, 1906, p. 358-360 et 399-400. Chez l'un et l'autre, la *Redemptionstheorie* n'est déjà plus qu'un élément partiel de la pensée augustiniennne. « Quoiqu'Augustin ait accueilli la conception commune d'une Rédemption [qui consisterait à nous délivrer] du pouvoir satanique, ses vues générales sur le sujet la dépassent complètement. » G. B. STEVENS, *The christian doctrine of salvation*, Edimbourg, 1905, p. 139. Même position chez J. K. MOZLEY, *The doctrine of the Atonement*, Londres, 1915, p. 122-123.

ment ». Non que l'auteur ignore les textes formels où la réalisation de la justice est attribuée à l'abus de pouvoir commis par le démon sur le Christ innocent, ni sans doute les travaux antérieurs où cette conception est présentée comme constituant la première forme historique d'une nouvelle doctrine qui s'oppose à la théorie de la rançon et devait bientôt la supplanter. Mais son besoin de satire le pousse à confondre ces deux explications si différentes et pratiquement à résorber la seconde dans la première, qui en devient tout à la fois le principe et le terme (1).

Ainsi la Rédemption selon saint Augustin « désigne le paiement d'une rançon au diable », et celui-ci n'est « dépossédé [de ses droits sur nous] que pour s'être rendu coupable d'un abus de pouvoir » (p. 45). La même synthèse confuse se retrouve dans la conclusion. Dès là que « le diable, en la mettant à mort [la chair du Christ], a commis une injustice », nous aurions « un des aspects de notre rachat au diable » (p. 73).

Cette construction doctrinale ne laisse pourtant pas que de paraître à notre auteur médiocrement logique. « Que vient faire le paiement, s'écrie-t-il (p. 76), dans une aventure où le diable tue le Christ..., se rend ainsi coupable à son insu d'un abus du pouvoir dont il est puni par la perte de son empire ? » Paradoxe qui inviterait un esprit impartial à réviser le système d'interprétation dont il dérive, mais où notre polémiste trouve seulement l'occasion d'aggraver son cas en déniait à l'évêque d'Hippone « cette logique enfantine dont les contes de fées eux-mêmes ne sont pas dépourvus ».

Le sens moral n'en est pas moins absent. Car il faut bien voir « la part de Dieu dans cette affaire ». D'après Augustin (p. 45). « Dieu a provoqué l'abus commis par le tyran... Pour le provoquer, il a employé un moyen qu'autorise l'état de guerre, il a eu recours à la ruse... Il a tendu une souricière au diable, il l'a berné. » L'Incarnation du Fils et la mission de mourir qu'il tient de son Père « font partie du plan conçu par Dieu d'amener par ruse le diable à empiéter sur ses droits (p. 63). « En envoyant dans le monde son fils fait homme,

(1) On peut observer le même flottement dans G. C. FOLEY, *Anselm's theory of the Atonement*, Londres, 1909. p. 91-92.

Dieu lui ordonna de mourir, d'amener le diable à prendre sa vie corporelle comme rançon du genre humain » (p. 75). Mais s'il pouvait la « prendre », le diable ne put la garder. Et c'est ainsi que la théorie de la rançon, qui repose sur un marché, se termine par une grossière escroquerie.

De tous ces éléments réunis résulte une théologie rédemptrice que notre critique aurait quelque raison d'appeler « burlesque » (p. 75) si elle n'était le fruit malsain de son imagination créatrice. Il reste cependant que son étude représente, à n'en pas douter, l'effort le plus méthodique, sinon le plus heureux, qui ait été fait jusqu'ici pour établir un système qu'on se contente, en général, d'affirmer comme une sorte d'axiome. Une brève discussion montrera d'ailleurs que la gravité de la thèse et l'assurance hautaine de son défenseur n'ont d'égales que la fragilité de ses arguments.

La théorie du commerce avec le démon serait imposée, soit par le langage même de saint Augustin, soit par la logique de son raisonnement. Aussi l'auteur d'aligner sur une dizaine de grandes pages (p. 41-43 et 53-61) les textes où l'évêque d'Hippone parle de notre salut comme d'un rachat. On y remarque, du reste, à première vue, que le plus grand nombre en est pris dans les œuvres oratoires du saint docteur. Et ceci ne laisse pas que de révéler une méthode fort peu sûre quand on sait combien le grossissement oratoire est dans les habitudes, sinon dans les nécessités, de la chaire et que la rhétorique des Pères ne fut pas sur ce point plus invulnérable que le nôtre. Le moins qu'on puisse dire *a priori*, c'est que la démonstration gagnerait à s'appuyer sur les exposés plus réfléchis des traités didactiques. Ce qui ne veut pas dire qu'il faille négliger les autres, mais qu'il importe, pour les bien entendre, de garder présentes à l'esprit les circonstances de leur origine.

Il est indéniable que, parmi les diverses images qui traduisent dans l'Écriture l'œuvre du Christ, Augustin, comme du reste tous les prédicateurs, manifeste une prédilection marquée pour celle de « rédemption ». Tous les traits essentiels qu'elle comporte reviennent à plaisir sous sa plume, avec une variété qui déroute l'indigence de notre vocabulaire.

C'est ainsi que l'évêque d'Hippone emploie tour à tour les

verbes *redimere*, *emere*, *comparare* (1). Opération commerciale, *egit enim in cruce grande commercium* (2), qui exige comme toute autre un échange de valeurs : *Mortuus est Deus ut compensatio fieret caelestis cuiusdam mercimonii* (3), c'est-à-dire qui impose à l'acheteur le versement d'un prix : *Pretium nostrum dedit* (4). Ici la somme versée fut le sang même du Rédempteur : ce qui permet de dire que nous sommes rachetés, soit par le Père qui a réglé l'acquittement de ce prix : *Nos sanguine Filii sui redemit, dedit pro nobis sanguinem Unici sui* (5), soit de préférence par le Fils qui l'a effectivement soldé et qui peut nous dire : *Sanguine meo te emi, morte mea te emi, sanguinem meum pro te numeravi* (6).

Mais ne faut-il pas au marchand une bourse pour enfermer sa monnaie ? Nous sommes donc avertis que notre divin acheteur portait aussi la sienne, savoir son corps qui devait être attaché à la croix et s'ouvrir alors comme un sac d'où ruissellerait en flots précieux le montant de notre rançon.

Ecce Christus passus est, ecce mercator ostendit mercedem, ecce pretium quod dedit: sanguis eius fusus est. In sacco ferebat pretium nostrum: percussus est lancea, fusus est saccus, et manavit pretium orbis terrarum (7).

(1) Aux Marcionites de son temps saint Jérôme reprochait d'oublier la différence qui existe entre *emere* et *redimere*. Voir *In Gal.*, III (c. III, 13). — *P. L.*, t. XXVI ; col. 360. Les exemples qui suivent montreront que saint Augustin ne faisait pas davantage cette distinction.

(2) *Serm.*, CCCXXIX, 1. — *P. L.*, t. XXXVIII ; col. 1454. Cf. *Enarr. in Ps.* CII, 6. — *P. L.*, t. XXXVII ; col. 1321.

(3) *Serm.*, LXXX, 5 ; *ibid.*, col. 496. Cf. *Serm.*, CXXX, 2, col. 726.

(4) *Serm.*, CCLXIII, 1 ; *ibid.*, col. 1209.

(5) *Serm.*, XXII, 9 ; *ibid.*, col. 153. Voir de même *Serm.*, V, 2, col. 54.

(6) *Serm.*, XXI, 7 ; *ibid.*, col. 146. Cf. *Serm.*, CXXXI, 1, col. 729 ; *Serm.*, LXXXI, 6, col. 503 : « salvatoris pretioso sanguine comparati » ; *Serm.*, CCLXV, 2, col. 1219 : « sanguis Christi pretium nostrum. »

(7) *Enarr. in Ps.* XXI, 28. — *P. L.*, t. XXXVI ; col. 178-179. Cette image revient ailleurs, plus ou moins développée. Voir, par exemple. *Enarr. in Ps.* CXLVI, 4. — *P. L.*, t. XXXVII, col. 1901 ; *Serm.*, XXVII, 2. — *P. L.*, t. XXXVIII, col. 179 ; *Serm.*, CCXIII, 8, col. 1064 ; *Serm.*, CCXCVI, 2, col. 1353 ; *Serm.*, CCCXXIX, 1, col. 1454 ; *Serm.*, CCCXXXVI, 4, col. 1473.

Comment le résultat de cette opération pourrait-il être douteux ? Le paiement de notre rançon est un fait accompli : dès lors les captifs sont libres et notre vainqueur dépouillé.

Venit Redemptor et dedit pretium ; fudit sanguinem suum, emit orbem terrarum (1)... Pretium tantum datum redemit omnes captivos de manu captivantis inimici (2).

Nos péchés donnaient au démon une hypothèque sur nous : la créance est détruite et son détenteur débouté.

Sanguis tuus fusus est ut deleret chirographum peccatorum. Unde enim superbiebat [diabolus] nisi quia cautionem contra nos tenebat ? Hanc tu cautionem, hoc chirographum tuo sanguine delevisti (3).

De tous ces développements et de tant d'autres qui leur ressemblent on retiendra que les chrétiens, au ^ve siècle comme aujourd'hui, avaient besoin d'images sensibles pour se hausser à la perception des réalités spirituelles et qu'en saint Augustin survivait un rhéteur soucieux de varier ses métaphores non moins qu'expert à les soutenir (4). Il est bien évident que ces comparaisons commerciales et financières ne portent pas en elles-mêmes de doctrine précise et qu'un orateur chrétien peut, à la suite de l'Écriture, parler de « rachat », voire même poursuivre l'analogie aussi loin que le lui permet sa viruosité, sans qu'il faille aussitôt lui demander en quoi a consisté le prix et où se trouve le vendeur qui l'a perçu. *Intelligenti pauca.*

Aussi bien, après avoir fait l'étalage de son dossier, H. Galerland a-t-il la franchise de reconnaître que « la plupart de ces textes considérés isolément n'éveillent aucune idée » (5).

(1) *Enarr. in Ps. XCV, 5.* — *P. L.*, t. XXXVII ; col. 1231.

(2) *Enarr. in Ps. CXXIX, 3 ; ibid.*, col. 1697.

(3) *Enarr. in Ps. LXXXVIII, 11 ; ibid.*, col. 1126-1127. Cf. *De peccat. meritis*, II, xxx, 49. — *P. L.*, t. XLIV ; col. 180.

(4) Le « rachat » des pécheurs par le Christ implique évidemment le fait préalable de leur aliénation. Augustin se garde de l'oublier et il en indique même, à l'occasion, le prix : « Unusquisque peccando animam suam diabolo vendit, accepta tamquam pretio dulcedine temporalis voluptatis. » *Expositio quarundam prop. ex Epist. ad Rom.*, 42. — *P. L.*, t. XXXV ; col. 2071.

(5) Cf. p. 69 : « ... Formules laconiques que nous aurions peine à déchiffrer si nous les rencontrions pour la première fois. »

Et c'est assez dire qu'il les faut écarter du débat. « Mais, ajoutez-il, rapprochés des descriptions qui les précèdent, ils s'éclairent et l'on reconnaît en eux des lambeaux de la doctrine du rachat au diable (p. 62). » Toute l'attention du critique doit donc se porter sur ce contexte révélateur, d'où jaillit la lumière qui permettrait la lecture des palimpsestes trop effacés.

Une tournure du style augustinien paraît décisive à H. Galerland. Si le verbe *redimere* est souvent employé au sens absolu, il est plus d'une fois suivi de compléments indirects qui désignent le partenaire de la vente. Il n'en est pas d'exemple plus typique que le sorite suivant : *Si redimimur, captivi eramus. Quis nos redemit? Christus. A quo nos redemit? A diabolo* (1). Et comme cette expression revient à maintes reprises, l'auteur de s'en prévaloir pour traduire invariablement : « il nous a rachetés au démon (2). »

Il s'en faut néanmoins que la cause soit entendue. Non que la syntaxe n'autorise cette interprétation ; mais elle n'en exclut pas une autre, où le terme précédé de *a* ou *ab* signifierait, non pas l'auteur du contrat de vente, mais le *terminus a quo* de l'opération. En reprenant de ce point de vue l'une après l'autre les phrases en question, il est aisé de s'apercevoir qu'elles peuvent tout aussi bien se traduire, suivant une nuance que le latin suggère beaucoup mieux que le français ne la supporte : « il nous a rachetés du démon », c'est-à-dire arrachés à son pouvoir.

Ce qui augmente la vraisemblance de cette solution, c'est que la même construction se retrouve devant des termes abstraits, qui ne sauraient faire figure de parties contractantes (3), et qu'on lit, par exemple, dans saint Augustin : *Nos a morte debita redempturus* (4), ou encore : *Pretium quo nos a morte redimeret* (5). Métaphores transparentes, que d'autres textes,

(1) *Enarr. in Ps. CXXXVI, 7. — P. L., t. XXXVII ; col. 1765.*

(2) Même traduction d'un texte de Tertullien dans J. TURMEL, *Tertullien*, Paris, 1905, p. 161 et 231. Pour la discussion, voir notre article : *Tertullien et les droits du démon*, dans *Revue des sciences religieuses*, t. VI, 1926, p. 209-216.

(3) La remarque est déjà faite dans E. PORTALIÉ, art. *Augustin*, col. 2372. Elle garde toute sa valeur.

(4) *In Ioan.*, tr. LXXIX, 2. — *P. L.*, t. XXXV ; col. 1839.

(5) *De natura et gratia*, XXIV, 26. — *P. L.*, t. XLIV ; col. 260.

au surplus, rendent en clair : *Liberavit nos a morte... De ipsa morte liberantur mortales* (1).

Or on sait que la mort n'est qu'une des manières dont s'affirme sur nous la puissance du démon. Aussi Augustin d'écrire : *Tenebantur homines captivi sub diabolo..., sed redempti sunt a captivitate* (2), et encore : *Redimi de diaboli potestate* (3), *redemit omnes captivos de manu captivantis inimici* (4), *ab eius pessimae dominae dominatu redempti sumus* (5). « Rédemption » qui signifie seulement que la domination diabolique est désormais brisée : *Eruit eam [sponsam] de mancipatu diaboli ou a dominatu liberantur diaboli* (6). C'est toujours évidemment la même réalité que saint Augustin a devant les yeux : il n'est pas indifférent d'observer qu'elle s'exprime équivalentement par le terme imagé de « rachat » et et par le terme propre de « délivrance ». Autant dire que celui-là n'est qu'un synonyme plus coloré de celui-ci et qu'il n'y a pas lieu de lui attribuer un autre sens. Dès lors, on comprend que l'évêque d'Hippone, qui aime parler de « rachat » à propos du démon, présente tout aussi bien, à l'occasion, notre salut sous un angle absolument contraire : *Ab ipso diabolo extorsit quos ipse rapuerat* (7).

Le moins qu'on doive dire, c'est que le vocabulaire augustinien est neutre en ce qui concerne la signification précise de l'acte rédempteur. Il faudrait d'autres preuves pour donner à ses interprètes le droit de l'entendre au sens strictement littéral. Or il est frappant que l'analogie du rachat, qui est si souvent l'objet d'ébauches partielles, ne soit jamais conduite

(1) *In Ioan.*, tr. XII, 10-11 ; col. 1489.

(2) *Enarr. in Ps. XCV*, 5. — *P. L.*, t. XXXVII ; col. 1231.

(3) *De nuptiis et concupiscentia*, I, xx, 22. — *P. L.*, t. XLIV ; col. 426.

(4) *Enarr. in Ps. CXXIX*, 3. — *P. L.*, t. XXXVII ; col. 1697.

(5) *Serm.*, XXX, 1. — *P. L.*, t. XXXVIII ; col. 188.

(6) *In Ioan.*, tr. VIII, 4 et LII, 6. — *P. L.*, t. XXXV ; col. 1452 et 1771.

(7) *Enarr. in Ps. LXVIII*. *Serm.* I, 9. — *P. L.*, t. XXXVI ; col. 849. Ce qui ne l'empêche pas d'écrire ailleurs : « *Nihil ei extorquens violento dominatu.* » *De lib. arbitrio*, III, x, 29. — *P. L.*, t. XXXII ; col. 1285.

Voir de même *Confess.*, IX, XIII, 36. — *P. L.*, t. XXXII ; col. 778-779 : « ... Pretium quo nos emit ut nos auferat ei. » Et encore *Serm.*, CCXXXIII, 4. — *P. L.*, t. XXXVIII ; col. 1114 : « *Quomodo summus venator leonem cepit et necavit.* »

jusqu'au bout. Soit, par exemple, ce morceau, dont on ne saurait contester l'inspiration commerciale.

Vide commercium emptionis nostrae. Christus pendet in ligno ; vide quanto emit et sic videbis quid emit... Sanguinem fudit, sanguine suo emit, sanguine Agni immaculati emit, sanguine unici Filii Dei emit. Quid emptum est sanguine Filii Dei ? Adhuc vide quanti [Ps., XXI, 18]... Magnum pretium video, Christe ; videam quid emisti : *Commemorabuntur et convertentur ad Dominum universi fines terrae* [ibid., 28]. In uno eodem Psalmo emptorem video et pretium et possessionem. Emptor Christus est, pretium sanguis, possessio orbis terrarum (1).

On aperçoit bien, en effet, l'acheteur, la marchandise et le prix. Pour que l'allégorie fût complète, on attendait le vendeur, et saint Augustin se garde de le faire intervenir.

Tout de même, dans les multiples endroits où il s'agit de de notre rançon, on ne voit nulle part expressément à qui le Christ l'a offerte. Ne serait-ce pas la preuve d'un esprit singulièrement géométrique que de pousser jusqu'à ses plus extrêmes conséquences une comparaison que son auteur a le bon goût d'arrêter en chemin ? Comme si toute métaphore devait nécessairement être de tous points adéquate à son objet ! Entre le rachat matériel et la « rédemption » de nos âmes il suffit qu'il y ait un certain rapport pour que l'imagination d'Augustin en fasse volontiers le rapprochement, mais sans que ce procédé littéraire donne le droit d'induire qu'il en admet la parfaite identité.

Pour justifier cette identification, H. Gallierand insiste (p. 44-45) sur un passage, déjà étudié à un autre point de vue (p. 611-612), où l'œuvre du Christ est équiparée à l'acte de l'homme qui, tombé aux mains des barbares, se rachète à prix d'argent pour éviter la mort.

* Redimis te forte a barbaris... A diabolo te redimi oportet, qui te secum ad secundam mortem trahit..., ab ista secunda morte oportet ut redimaris... Redemit te a barbaris argentum tuum, redemit te a prima morte pecunia tua : redemit te a secunda morte sanguis Domini tui (2).

(1) *Enarr. in Ps. CXLVII*, 6. — *P. L.*, t. XXXVII ; col. 1925.

(2) *Serm.*, CCCXLIV, 4. — *P. L.*, t. XXXIX ; col. 1514-1515.

Nous aurions ici la clé de toute cette doctrine augustinienne. Car, dans ce diptyque aux deux parties correspondantes, qui va du démon aux barbares, du Christ au rachat humain, la deuxième doit passer « pour l'interprétation authentique de la première sur laquelle elle est calquée ». Or, pour se racheter, c'est aux barbares que le captif remet sa rançon : de même c'est au diable que le Christ a dû payer la nôtre. Il est vrai que notre texte « applique le verbe *redimere* successivement aux barbares et à la mort ». Mais cette particularité, au lieu d'ébranler la thèse, ne fait que la confirmer en la précisant. Car « il l'applique, cela va sans dire, dans deux sens différents : d'abord pour désigner le paiement fait aux barbares, puis pour marquer la conséquence de ce paiement qui est l'exemption de la mort ». Ainsi dans notre Rédemption nous aurions d'abord « le paiement d'une rançon au diable » : *a diabolo te redimi oportet*, puis « la délivrance de l'enfer comme conséquence du paiement » : *redemit te a secunda morte*. « On peut d'ailleurs employer le verbe racheter dans les deux cas en modifiant la construction. On peut dire que le Christ, par son sang, nous a rachetés au diable et rachetés de l'enfer. »

Cette exégèse ingénieuse a contre elle son ingéniosité même. N'est-il pas anormal que les deux compléments rattachés au même verbe *redimere* par la même préposition dans une même phrase doivent prendre une nuance toute différente de relation ? Et pour expliquer cette anomalie n'en est-ce pas une plus grande encore que d'introduire ici la distinction théologique du rachat et de ses conséquences ?

On n'oubliera pas que ce texte est pris dans un sermon, dont le but tout parénétique est d'inviter les chrétiens à mettre la mort de l'âme et non celle du corps au premier plan de leurs préoccupations. Ce n'est donc pas ici qu'il faut chercher l'analyse des éléments logiques de la damnation, ni, par conséquent, de la Rédemption qui nous en délivre. Loin de ces raffinements superflus, saint Augustin se contente d'opposer en gros l'état du captif à celui du damné, l'acte humain du rachat à l'œuvre divine de Rédemption.

Dans ces conditions, les deux formules consécutives : *redemit te a barbaris*, *redemit te a prima morte* sont synonymes.

Il en est de même pour celles qui nous concernent et les deux propositions : *a diabolo te redimi oportet, a secunda morte oportet ut redimaris* ne font guère que reprendre la même idée sous deux formes parallèles, sans que la seconde doive être conçue comme relative à un moment différent et dépendant de celui qu'énonce la première. D'autant que, lorsqu'il s'agit de la réalisation, l'évêque d'Hippone dit bien : *redemit te a secunda morte*, mais sans plus se préoccuper de poser au préalable : *redemit te a diabolo*.

Aussi faut-il tenir que, logiquement aussi bien que grammaticalement, les deux compléments du verbe *redimere* sont du même ordre. Et comme il ne saurait être question d'un paiement fait à la mort ou à l'enfer, c'est dire que l'évêque d'Hippone ne parle pas davantage d'une rançon payée à Satan. Dans les deux cas, il ne s'agit que de délivrance. On ne lésine pas sur le prix de la rançon pour se racheter de la mort temporelle et des barbares qui la peuvent infliger : qu'on en fasse autant au sujet du démon et, de la mort spirituelle, surtout quand on dispose, par surcroît, des richesses que nous offre le sang rédempteur du Christ. Voilà tout ce qu'enseigne pour l'instant saint Augustin.

Il est vrai que, dans le premier cas, ce sont les barbares qui reçoivent le paiement de la rançon avant de relâcher leurs captifs. Mais, tout attentif au fait de la libération et des frais qu'elle nécessite, saint Augustin ne parle même pas expressément de cette condition préalable, qui reste sous-entendue comme allant de soi et n'a d'ailleurs pas ici d'intérêt. Est-il sûr d'ailleurs qu'il conçoive notre Rédemption exactement sur le même modèle ? Le but moral qu'il poursuit ne le demandait pas et bien d'autres considérations l'en auraient sans doute retenu. C'est chacun de nous tout d'abord qu'il invite à se racheter : *a diabolo te redimi oportet* ; et que pourrions-nous bien offrir au démon si cette procédure strictement commerciale était nécessaire ? On n'imaginera donc pas que le Christ y fût davantage soumis pour être dit notre rédempteur. C'est le cas de se souvenir qu'aucune analogie n'est ni ne peut être totale et que la comparaison de son œuvre salutaire avec un rachat de prisonniers est loin de

permettre, beaucoup moins encore d'exiger, la rigoureuse coïncidence de tous leurs éléments (1).

Le même principe de solution vaut pour une autre image, à tous égards plus originale : celle de la souricière, que l'on ne manque pas d'amalgamer à la précédente. Tandis que la métaphore de la rançon est banale chez les Pères, celle-ci est propre à saint Augustin. Pour la plus grande joie des historiens satiriques du dogme, elle revient au moins quatre fois dans ses œuvres oratoires, d'où il appert que la croix fut un « piège » (*muscipula*) et le sang du Christ un « appât » (*esca*) auquel le démon se laissa prendre (2). « Manifestement dans nos textes, commente H. Gallerand (p. 45-46), rançon et appât ne font qu'un... Or l'appât a été donné au diable... Nouvelle preuve que c'est le diable qui a reçu le paiement ou la rançon. »

De ce syllogisme exégétique c'est, comme d'habitude, la majeure qui est équivoque. On devrait bien tout d'abord ne pas perdre de vue que, dans deux de nos textes sur trois et précisément les plus significatifs, l'évêque d'Hippone marque expressément la nuance de réserve qui convient à ce thème : *Venit Redemptor et victus est deceptor... Ad pretium nostrum tetendit muscipulam crucem suam, posuit ibi QUASI ESCAM sanguinem suum...* (3) *In ipsa morte Christi est diabolus*

(1) O. Scheel, *loc. cit.*, p. 421-422, se prévaut en outre, pour conclure que la rançon a dû être payée à Satan, du fait qu'il détenait notre créance. C'est oublier un peu vite que c'est Dieu qui la lui a mise en mains : le démon n'est pour Augustin qu'un agent d'exécution. « Rather the executioner of God's justice than the creditor who demands dominion over man as his due », écrit H. RASHDALL, *The idea of the atonement in christian theology*, Londres, 1919, p. 331. « Though the other thought, poursuit-il, is not wholly absent. » On ne voit pas ce qui permet à l'auteur d'ajouter à son observation ce complément qui la contredirait.

(2) *Serm.*, CXXX, 2 ; *Serm.*, CXXXIV, 6, et deux fois de suite dans *Serm.*, CCLXIII, 1.

De cette *muscipula* H. Gallerand (p. 55 et 62) veut rapprocher la *tendicula crucis* de *Serm.*, CLXXXI, 7. — *P. L.*, t. XXXVIII ; col. 983. Expression où il ne s'agit pas de Satan, mais du divin foulon qui nettoie nos âmes et de la croix qui est son tendoir. Cette bévue de notre critique a été déjà par nous relevée dans *Revue des sciences religieuses*, t. II, 1922, p. 316-319.

(3) *Serm.*, CXXX, 2. — *P. L.*, t. XXXVIII ; col. 726.

victus : TAMQUAM IN MUSCIPULA *escam accepit* (1). A lui seul l'esprit de finesse ferait une loi d'entendre ces paroles *cum grano salis* : on est impardonnable de l'oublier quand l'auteur lui-même prend soin d'y apposer le correctif.

Il n'est pas douteux cependant que cette analogie populaire doit convenir en quelque mesure à l'œuvre rédemptrice, puisque saint Augustin se plaît à l'utiliser. Une expression caractéristique, commune aux deux textes ci-dessus, dénonce le fondement de cette pittoresque association : *Venit Redemptor et victus est deceptor, In ipsa morte Christi est diabolus victus*. Et le trait principal de sa « défaite » consiste en ce qu'il a perdu les hommes qu'il tenait prisonniers. C'est ce que le troisième sermon énonce clairement : *Ubi te exsultasti aliquid invenisse, inde nunc doles quod possederas perdidisse* (2)

Augustin pense donc au démon vaincu et dépouillé, et cela *in ipsa morte Christi*, c'est-à-dire au moment même où, en abattant son plus puissant ennemi, il croyait avoir assis définitivement son empire sur les humains. Tel est le contraste piquant qui éveille dans son imagination le jeu de la souticière. Un piège a été tendu au démon, dont la chair passible du Sauveur constitue l'appât, et le démon y a mordu à ses dépens. Mais il n'est pas question ici de lui solder une rançon. Que le même objet qui, dans cette comparaison, joue le rôle d'appât figure ailleurs le prix de notre rachat, rien de plus certain. Mais le sophisme consiste à rapprocher comme étant de valeur identique deux images qui, pour être appliquées tour à tour à la même réalité, ne le sont pas *sub eodem respectu*.

Seul le premier sermon pourrait faire illusion à cet égard, où les deux courants se rejoignent en cette formule : *Ad pretium nostrum tetendit muscipulam crucem suam*. Mais un raccord d'images ne constitue pas un rapport logique. La métaphore du « prix » est ici le terme d'une longue page où le Christ est représenté comme le « bon marchand » dont le singulier « commerce » consiste à se charger de nos misères, puis à nous racheter au moyen de son sang versé pour nous, de telle sorte qu'il est tout à la fois notre créateur et notre

(1) *Serm.*, CCLXIII, 1 ; *ibid.*, col. 1210.

(2) *Serm.*, CXXXIV, 6 ; *ibid.*, col. 745.

Rédempteur. Transition toute verbale qui amène l'orateur à rappeler notre captivité et la manière dont elle est brisée par la croix, où le démon pris au piège eut la surprise de faire mourir celui dont la mort allait lui ravir ses prisonniers.

« Rançon » et « souricière » se juxtaposent un moment dans ce tissu, juste le temps nécessaire pour glisser d'un thème à l'autre, mais sans que leurs mailles respectives soient réellement entrelacées (1). Augustin est si loin de donner le sang du Christ comme un paiement fait au démon que celui-ci n'intervient que pour le répandre : *Posuit ibi [redemptor] quasi escam sanguinem suum ; ille autem potuit sanguinem istum fundere...* Et tout aussitôt le Christ reparait comme le triomphateur qui dépouille son vaincu : *Venit ille, alligavit fortem vinculis passionis suae.*

Pris dans son ensemble, le sermon CXXX ne veut, lui aussi, que décrire la défaite du démon et, pas plus que les autres, ne laisse entendre qu'elle ait suivi un simulacre de dédommagement. Les deux images du piège et du rachat sont des données disparates qui voisinent sans se fondre dans l'esprit d'Augustin, parce que chacune répond à un côté spécial de l'œuvre rédemptrice. Rien ne donne le droit de les combiner pour faire peser l'artifice inhérent à celle-là sur l'opération contractuelle que semble impliquer celle-ci. De la seconde on peut dire qu'elle tend à souligner le fait de notre délivrance dans les conditions onéreuses où elle s'est produite ; mais dans la première il est difficile de voir autre chose qu'une fioriture aux fortes couleurs pour illustrer la surprise de notre détenteur et la part qu'il a prise à sa propre ruine.

Au total, on peut conclure, avec M. van Crombrughe : « Cette représentation d'un goût très douteux ne contient... aucun élément doctrinal » et ajouter à bon droit qu'« il serait inutile dès lors de nous en occuper ultérieurement » (2). Seule l'exploitation dont elle est périodiquement l'objet à des

(1) Dans le sermon CCLXIII, on lit bien également : *Pretium nostrum dedit*, mais sans aucune relation, même apparente, avec la *musicipula* qui vient plus loin. Ici les deux thèmes restent, non seulement distincts, mais séparés. Accoler ce texte à celui du sermon CXXX, comme le fait H. Gallerand (p. 45), est un véritable abus de mots.

(2) C. VAN CROMBRUGHE, *loc. cit.*, p. 490. Voir GRENSTED, *op. cit.*, p. 44 : « Il est clair que ces affirmations de ce qui devait être primi-

fins polémiques fait à l'historien un devoir de s'y arrêter. Mais les textes interdisent de la bloquer avec l'idée de rançon, qui n'est elle-même qu'une métaphore où il serait contre toute méthode de vouloir retrouver tous les traits de la réalité.

Cela étant, la recherche des sources de cette rhétorique augustinienne devient sans intérêt. Il semble que la souricière soit une trouvaille de son imagination : l'histoire tout au moins n'en relève pas d'exemple avant lui et constate qu'elle ne lui a guère survécu. Quant à l'image du rachat, outre qu'elle n'offre rien de spécifique dans l'usage qu'il en fait, l'Écriture en fournissait abondamment les matériaux. Mais, dès là qu'il n'adopte nulle part la théorie de la rançon, il n'y a pas lieu de supposer une influence, même inconsciente, des Pères antérieurs qui sont connus pour avoir professé plus ou moins nettement cette doctrine. « Il l'a reçue d'Ambroise, proclame H. Gallerand (p. 75), peut-être de quelques autres docteurs latins, qui eux-mêmes la tenaient des Pères Grecs. » Filiation tout imaginaire du moment qu'il appert que ce courant archaïque ne l'a même pas effleuré. A plus forte raison est-ce une méchante parodie que de parler à ce propos d'« enseignement traditionnel », de « dogme », de « dépôt », voire même de « dépôt sacré », que l'évêque d'Hippone aurait voulu « conserver dans son intégrité » (p. 77), quand il pourrait tout au plus être question d'un héritage littéraire (1).

On n'a pas davantage à craindre pour la logique interne de la pensée augustinienne, ni à parer au reproche d'incon-

tivement une théorie du rachat ne peuvent à aucun degré avoir été adéquates à la pensée réelle des écrivains qui les énonçaient. »

Malgré l'importance excessive qu'il attache à ces images, O. Scheel, *loc. cit.*, p. 432-433, concède à J. Gottschick qu'elles ne sont pas suffisamment précises pour qu'on en puisse tirer « la théorie de la fraude ». En quoi très loyalement il déclare réagir contre la position prise par lui dans son grand ouvrage : *Die Anschauung Augustins...*, p. 301-302. H. Gallerand lui-même admet (p. 76) qu'Augustin ne parle pas d'un marché conclu entre Dieu et Satan, mais seulement de la rançon qui fut payée à celui-ci. Ce qui ne l'empêche pas d'écrire (p. 45) que Dieu a usé de « ruse » et qu'il a tendu un piège au démon en vue de le « berner ». Cf. p. 63.

(1) Par une semblable méconnaissance, plus excusable chez un théologien protestant, il est aussi question à ce propos de « tradition », voire même de *fides catholica*, dans A. SCHEEL, *loc. cit.*, p. 420.

sistance dont elle serait passible pour avoir associé les deux concepts contradictoires de paiement et de punition à l'égard de Satan. L'antinomie disparaît avec le mythe du rachat qui avait pu en faire naître l'illusion.

III. — Application de la « justice » : l'abus de pouvoir.

Un fait patent — et qui confirme toutes les remarques faites jusqu'ici — aurait bien dû interdire aux critiques de s'hypnotiser obstinément sur ces couches secondaires de la sotériologie augustiniennne et de bâtir des systèmes sur un sol aussi mouvant. C'est que ces diverses images sont tour à tour transposées en une idée fort claire, qu'on retrouve d'ailleurs indépendamment d'elles et précisément dans les endroits où l'évêque d'Hippone s'explique le plus formellement. Il en ressort que cette loi de « justice » qu'il se plaît à contempler dans le plan divin à l'égard du démon ne relève pas de la justice commutative, qui se traduirait par le paiement d'une rançon, mais bien de la justice distributive, grâce à une économie providentielle d'où il résulte, entre autres bienfaits, qu'en perdant son empire sur les hommes le démon ne reçoit que ce qu'il a mérité.

La première, la plus ferme et la plus importante application que saint Augustin fait de ce principe est sa théorie de l'abus de pouvoir. Elle est corrélatrice à la manière dont il envisage la position de Satan par rapport à nous. Chargé par Dieu d'exécuter les arrêts de sa justice envers les hommes, il avait sur eux un certain « droit », qui consistait à leur infliger la mort et à retenir leurs âmes dans l'enfer. Mais ce « droit » ne pouvait évidemment lui appartenir qu'en fonction du péché. En soumettant le Christ innocent à la peine des coupables, le « préposé de la mort » a donc gravement dépassé la limite de ses pouvoirs. C'est pourquoi, par mesure de juste sanction, Dieu lui retire tous ses « droits » sur les pécheurs. L'Église enseignait à tous les croyants le fait de notre Rédemption par la mort du Fils de Dieu : la subtile théologie d'Augustin se plaît à découvrir dans ce mystère, à l'égard du démon dont il vient briser la puissance, un caractère voulu d'irréprochable légalité.

On ne conteste guère l'existence de cette conception juri-

dique chez l'évêque d'Hippone et H. Gallerand lui-même la relève incidemment dans ses citations ou ses commentaires. Mais ce qu'il importe d'observer, c'est qu'elle forme l'élément spécifique de sa sotériologie, en ce double sens qu'il l'énonce chaque fois qu'il affirme la loi de « justice » et qu'il n'en énonce jamais d'autre.

Ainsi en est-il dans le *De libero arbitrio*. Le *ius aequissimum* que saint Augustin y reconnaît au démon sur nous devait demeurer valable entre ses mains jusqu'à ce qu'il en eût excédé la teneur : *Ut... tamdiu potestas eius valeret donec interficeret iustum in quo nihil dignum morte posset ostendere*. Et ces derniers mots supposent qu'il lui sera demandé des comptes. Jésus veut, en effet, le vaincre *lege iustitiae*. Déjà il échappait au démon par le mode de sa naissance, *quia sine libidine natus* ; mais surtout il est mis à mort par lui sans aucun péché : *quia sine delicto occisus* (1). La première circonstance eût sans doute suffi à réaliser la « justice » : la seconde achève de la faire rayonner ; car rien n'est plus juste pour le démon que de recevoir le châtiment de son injustice.

Iustissime itaque dimittere cogitur credentes in eum quem iniustissime occidit... Ita factum est ut neque diabolo per vim eriperetur homo, quem nec ipse vi sed persuasione ceperat (2).

Notre Rédemption est donc la réparation harmonieuse de la chute, et cela non seulement par le fait de notre délivrance, mais par la manière dont elle s'est opérée. Car le démon s'était emparé de nous « par persuasion et non par violence », c'est-à-dire en exerçant ses suggestions perverses sur notre libre arbitre. De même il n'est pas dépouillé « par la force », mais comme sanction de son crime. Et c'est assurément Dieu qui en a posé l'occasion comme il en a prévu le résultat ; mais la malice du démon est seule responsable d'y

(1) Ce qui suppose, à n'en pas douter, que, « si le Christ avait eu des péchés, le diable aurait usé de son droit en le tuant ». Il n'y a donc pas lieu, avec H. Gallerand (p. 62), de donner comme propre au *De natura et gratia* cette induction, que nous trouvons équivalement ici comme nous la trouverons partout ailleurs.

(2) *De libero arbitrio*, III, x, 31. — *P. L.*, t. XXXII ; col. 1286-1287.

avoir succombé. Voilà comment la « justice » s'est exercée à l'égard de Satan, et l'expression d'insistance admirative qui se révèle dans les termes *neque diabolo* indique bien que c'est là, de la part de Dieu, une sorte de luxe, de manifestation extrême à laquelle il n'était pas tenu.

De toutes façons, cette « justice » que l'évêque d'Hippone tient à voir dans le plan divin revient à montrer dans le dépouillement de notre ravisseur un acte de légitimes représailles pour son criminel attentat.

Il n'y a pas d'autre solution au livre IV *De Trinitate*, quand saint Augustin se préoccupe de retrouver dans la défaite de Satan le même *ius aequissimum* qui présidait tout à l'heure à l'origine de sa puissance.

... Ut ab iniquo, velut aequo iure adversum nos agente, ipse occisus innocens eum iure aequissimo superaret.... nosque liberaret a captivitate propter peccatum iusta suo iusto sanguine iniuste fuso mortis chirographum delens (1).

Et encore dans le développement plus complet du livre XIII :

Quae est igitur iustitia qua victus est diabolus? Quae nisi iustitia Iesu Christi? Et quo modo victus est? Quia, cum in eo nihil morte dignum inveniret, occidit eum tamen. Et utique iustum est ut debitores quos tenebat liberi dimittantur, in eum credentes quem sine ullo debito occidit, ... ut quia eos diabolus merito tenebat quos peccati reos condicione mortis obstrinxit hos per eum merito dimitteret quem nullius peccati reum immerito poena mortis affecit. Hac iustitia victus et hoc vinculo vinctus est fortis (2).

(1) *De Trinitate*, IV, XIII, 17. — P. L., t. XLII; col. 900. On notera que l'attentat du démon contre le Christ y est donné comme un effet de la « permission » divine, *ibid.*, col. 899 : « ...Convertit se [diabolus] ad faciendam mortem quam potuit, et permissus est in illud quod ex nobis mortale vivus mediator acceperat. » Il est bon d'avoir présente à l'esprit cette importante nuance en lisant dans les sermons certaines images un peu voyantes, comme celle du piège tendu : *tendit muscipulam*. Cf. *Enarr. in Ps. LXI*, 22. — P. L., t. XXXVI; col. 745 : « ...Consilium Dei quo permisit innocentem Filium occidi ab iniustis. » Or des ces *iniusti* le démon était l'inspirateur. Ce qui vaut pour eux vaut également pour lui.

(2) *De Trin.*, XIII, XIV, 18 et XV, 19; *ibid.*, col. 1027-1029. Dans

De ces textes le premier rappelle surtout le fait que le Christ nous rachète *suo iusto sanguine iniuste fuso*. Le second dégage en antithèses répétées la loi de « justice » qui s'y trouvait incluse : *debitores tenebat, sine ullo debito occidit*, et encore : *tenebat peccati reos condicione mortis, nullius peccati reum poena mortis affecit*. Autant était juste la domination de Satan sur les coupables, *merito tenebat*, autant est injuste son entreprise sur un innocent, *immerito poena mortis affecit*. Rien n'est donc plus régulier que son dépouillement, *merito dimitteret*.

Saint Augustin ne manque pas de dire qu'est épuisée par là toute la « justice » dont il entend parler : *HAC IUSTITIA victus* (1). De même il observait plus haut que, dans une autre économie, cette forme très particulière d'équitable rétribution ne se réaliserait pas : *Numquid ISTO IURE AEQUISSIMO diabolus vinceretur si potentia Christus cum illo agere non iustitia voluisset ?* Ce *ius aequissimum* est évidemment le même que celui dont il est partout question dans ce chapitre, le même que nous avons déjà rencontré au livre IV : savoir cette disposition spéciale du plan rédempteur qui subordonne la dépossession de Satan, pour la faire apparaître pleinement juste, à une injustice par lui commise dans l'usage de son mandat.

Au cours de ce double exposé où domine l'abus de pouvoir, on trouve, bien qu'elle y soit moins saillante, les éléments d'une seconde théorie qui complète la première : savoir la théorie de la revanche humaine. Le *De libero arbitrio* énonce brièvement le fait : *Dei Filius diabolum quem semper sub legibus suis habuit et habebit homine indutus ETIAM HOMINI*

le même sens et presque les mêmes termes, voir *Enchirid.*, 49. — *P. L.*, t. XL ; col. 255-256.

(1) Mais en soi la *iustitia Christi* a une ampleur bien plus considérable. Témoin ce développement qui se lit dans l'intervalle : « *Ideo gratior facta est in humilitate iustitia ... Quid enim iustius quam usque ad mortem crucis pro iustitia pervenire ? ... Et iustitia ergo prius et potentia postea diabolum vicit.* » *Ibid.*, col. 1028.

Cf. *De peccat. meritis*, II, xxxi, 51. — *P. L.*, t. XLIV ; col. 182 : « ... Ut moriar non habens mortis causam de peccato sub auctore peccati, sed de obedientia et *iustitia* factus obediens usque ad mortem. » On voit combien il faut prendre garde d'enfermer les catégories du langage augustinien dans un moule trop étroit.

subiugavit (1). Au *De Trinitate* l'évêque d'Hippone y montre une nouvelle application de la loi de « justice ».

Pertinebat etiam ad *iustitiam* bonitatemque creatoris ut per eandem rationalem creaturam superaretur diabolus quam se superasse gaudebat et de ipso genere venientem quod genus origine vitia per unum tenebat universum (2).

Et il va de soi que cette « justice » n'a ici que le sens large de sagesse. C'est ce que, comme pour couper court à toute méprise, Augustin explique aussitôt.

Poterat enim utique Deus hominem aliunde suscipere... non de genere illius Adam... *Poterat ergo vel sic vel alio quo vellet modo creare unum alium de quo vinceretur victor prioris. Sed melius iudicavit* et de ipso quod victum fuerat genere assumere hominem Deum per quem generis humani vinceret inimicum (3).

Sans que l'évêque d'Hippone se soit nulle part expliqué sur leur coordination respective, on voit aisément que ces deux théories sont entre elles comme le genre et l'espèce : la théorie de la revanche ouvre un jour sur la raison d'être de l'Incarnation ; la théorie de l'abus de pouvoir tend à éclairer le pourquoi de la mort rédemptrice. Et ce n'est pas le cas de dire ici comment notre docteur découvre à ces deux mystères des causes et des fins multiples : il suffit de noter que parmi elles intervient la considération de Satan et que chaque fois elle entre pour lui dans un plan divin de « justice ». Où il ne sera pas inutile de rappeler une fois de plus qu'à lui seul cet usage d'un même terme pour des objets aussi différents suffirait à montrer que son esprit ne cesse

(1) *De libero arbitrio*, III, x, 31. — P. L., t. XXXII ; col. 1286.

(2) *De Trinitate*, XIII, xvii, 22. — P. L., t. XLII ; col. 1032. Cf. col. 1031 : « Quoniam propter unum illum tenebat diabolus omnes..., iustum est ut propter hunc unum dimittat omnes. » Voir encore *Enchirid.*, 108. — P. L., t. XL, col. 283, où cette revanche entre dans les fins de l'Incarnation, à côté de bien d'autres, sous la même rubrique : *oportebat*.

(3) *Ibid.*, xviii, 23, col. 1032. Cf. *De agone christiano*, I. — P. L., t. XL ; col. 291 : « Quia naturam nostram deceperat, dignatus est Unigenitus Dei Filius ipsam naturam nostram suscipere ut ex ipsa diabolus vinceretur. » Texte traduit dans H. GALLERAND, p. 62, qui, bien entendu, ne tient aucun compte de l'expression *dignatus est*.

pas de se mouvoir dans ce vaste et souple domaine des convenances que notre foi peut trouver aux œuvres de Dieu.

De ces deux applications de la « justice », l'abus de pouvoir était à la fois la plus facile et la plus *ad rem*. C'est pourquoi saint Augustin ne se lasse pas d'y revenir. H. Gallierand convient (p. 62) qu'il est « insinué fréquemment » jusque dans les sermons, qui sont pourtant la partie de l'œuvre augustinienne où l'image populaire du rachat tient le plus de place. Il serait aussi aisé que superflu d'administrer par de longues citations la preuve d'un fait qui n'est pas douteux (1).

Mais il ne sera pas sans intérêt d'observer que, dans les endroits où apparaît la fameuse souricière, c'est par l'abus de pouvoir que l'orateur lui-même explicite le contenu réel de sa comparaison. Les textes sont suffisamment clairs pour se passer de commentaire.

... Ad pretium nostrum tetendit *muscipulam* crucem suam ; posuit ibi quasi escam sanguinem suum. Ille autem potuit sanguinem istum fundere, non meruit bibere. Et in eo quod fudit sanguinem non debitoris, iussus est reddere debitores. Fudit sanguinem innocentis : iussus est recedere a nocentibus (2).

... Non ergo non invenit carnem, sed nihil suum, id est peccatum. Decepisti innocentes, fecisti nocentes. Occidisti innocentem ; peremisti quem non debebas : redde quod tenebas. Quid ergo ad horam exsultasti quia invenisti in Christo carnem mortalem ? *Muscipula tua* erat : unde laetatus es inde captus es (3).

... Exsultavit enim diabolus quando primum hominem deiecit in mortem. *Seducendo primum hominem occidit : occidendo novissimum, primum de laqueis perdidit...* Exsultavit diabolus quando mortuus est Christus et in ipsa morte Christi est diabolus victus : *tamquam in muscipula escam accepit*. Gaudebat ad mortem quasi praepositus mor-

(1) Qu'il nous suffise de signaler *Enarr. in Ps. LXVIII*. Serm. I, 9. — *P. L.*, t. XXXVI, col. 848 ; in *Ps. CXXV*, 2. — *P. L.*, t. XXXVII, col. 1658 ; in *Ps. CXLII*, 8, col. 1850 ; *Serm.*, CLII, 9. — *P. L.*, t. XXXVIII, col. 824 ; *De natura et gratia*, XXIV, 26. — *P. L.*, t. XLIV, col. 260.

(2) *Serm.*, CXXX, 2. — *P. L.*, t. XXXVIII ; col. 726.

(3) *Serm.*, CXXXIV, 6 ; *ibid.*, col. 745.

tis: ad quod gaudebat inde illi tensum est. Muscipula diaboli crux Domini (1).

Seul ce dernier texte n'exprime pas, encore qu'il le sous-entende à l'arrière-plan, le rapport juridique établi par Dieu entre le dépouillement du démon et son forfait. Les deux autres sont on ne peut plus clairs et permettent de voir autour de quel centre logique se réalise, à travers la diversité de ses images, l'unité de la doctrine rédemptrice dans saint Augustin. Pour lui, la sagesse du plan divin se révèle en ce qu'il aboutit à faire en sorte que le démon y apparaisse, non pas simplement forclos de fait, mais, par surcroît, légitimement puni.

La métaphore usuelle du rachat ne serait pas, elle non plus, irréductible à la même idée ou du moins Augustin semble s'être expressément préoccupé de l'y réduire. C'est dans un passage célèbre qui a été souvent remarqué comme l'avance la plus formelle que l'évêque d'Hippone ait jamais faite à la théorie de la rançon.

... In hac redemptione tamquam pretium pro nobis datus est sanguis Christi, quo accepto diabolus non ditatus est, sed ligatus, ut nos ab eius nexibus solveremur (2).

On voit que la « rédemption » est ici au premier plan et, du commencement à la fin, la métaphore se déroule suivant la ligne de sa donnée fondamentale, puisqu'il s'agit de briser les fers qui faisaient de nous les captifs de Satan: *ab eius nexibus solveremur*. Mais tout rachat de prisonniers comporte le versement d'une rançon. Dans le cas présent, le « prix » est représenté par le sang du Christ: *tamquam pretium... sanguis Christi*, et l'auteur de préciser, comme d'ailleurs en bien d'autres endroits, qu'il fut « donné pour nous »: *pro nobis datus est* (3). Serait-ce donc qu'il y aurait quelqu'un pour le recevoir? Tandis que jusqu'ici Augus-

(1) *Serm.*, CCLXIII, 2; *ibid.*, col. 1210.

(2) *De Trinitate*, XIII, xv, 19. — *P. L.*, t. XLII; col. 1029.

(3) Voir *Enarr.*, in *Ps.* XCV, 5. — *P. L.*, t. XXXVII, col. 1231: « Venit Redemptor et dedit pretium »; in *Ps.* CXXXV, 1, col. 1657: « ...Ab eis redemit nos qui, non aurum neque argentum, sed sanguinem suum pro nobis dedit »; In *Ioan.*, tract. XLI, 4. — *P. L.*, t. XXXV, 1694: « Ipse pretium dedit, non argentum, sed sanguinem suum. »

tin avait toujours le soin de s'arrêter là dans le développement symétrique de sa comparaison (1), on dirait qu'il veut faire, cette fois, un pas de plus. Nous connaissons le « rédempteur » et le prix « donné » pour notre rachat. Cependant l'évêque d'Hippone continue : *quo accepto diabolus...* Sans doute il n'est pas strictement dit que le sang du Christ est « donné » au démon, et cette réticence mérite de ne pas être négligée ; mais comment comprendre les choses autrement, quand nous lisons aussitôt après que c'est le démon qui le « reçoit » ? La logique de l'opération et l'enchaînement du discours qui la reflète semblent s'unir pour imposer la même conclusion.

Ce texte, où le marché avec le démon semble décrit en termes aussi approchés que possible, n'a pas frappé les seuls historiens protestants : il paraît avoir, un moment, inquiété M. van Crombrughe. « L'idée d'Augustin [sur l'abus de pouvoir], écrit-il, ne pourrait être mise en doute n'y eût-il cette malheureuse façon d'affirmer que le Christ nous a rachetés au diable (2). »

Néanmoins le « malheur » n'est pas sans issue, pourvu que l'on prenne soin de réaliser en notions claires la métaphore augustinienne. « Cette manière de parler, continue l'auteur, n'est étrange qu'à première vue. Le sang du Christ, évidemment, n'est le prix de notre rédemption que dans la mesure où sa mort peut l'être. D'autre part, le Christ est le représentant autorisé du genre humain, et le genre humain est condamné à mourir à cause du péché originel : la mort est le tribut que nous payons à celui qui, par sa victoire pri-

(1) Voir plus haut, p. 622-623. Cf. J. GOTTSCHEK, *loc. cit.*, p. 192 : « Le sang du Christ est souvent appelé *pretium*, sans que personne soit nommé pour le recueillir. »

Il en va autrement dans un sermon, déjà reconnu comme apocryphe par les éditeurs Bénédictins, où se lisent ces mots : « Ut noveritis pro nobis [Christum] reddidisse quod non debebat, ...mox ut sacculum carnis suae in crucis ligno solvit et *PRETIUM NOSTRUM EXACTORI REDDIDIT.* » *Serm. ad catechumenos*, VI, 15. — *P. L.*, t. XL ; col. 645. Ce langage fait ressortir par contraste la discrétion dont use saint Augustin dans l'exploitation du même thème.

(2) C. VAN CROMBRUGHE, *loc. cit.*, p. 490. En revanche, ce texte passe presque inaperçu chez H. Gallerand, qui se contente de le citer (p. 49) sans en tirer spécialement parti.

mitive, est devenu notre tyran. C'est dans ce sens que la mort du Christ peut s'appeler un prix payé au démon, non pas comme une valeur en échange de laquelle celui-ci abandonne son empire, mais simplement parce que cette mort remplace la nôtre, laquelle est, en réalité, le prix de notre servitude. »

L'observation ne manque pas de justesse pour interpréter la théorie de la rançon chez les auteurs ou dans les textes qui n'en exposent pas d'autre. On n'a pas suffisamment pris garde, en effet, que « démon » et « mort » sont, chez les Pères, deux idées connexes au point de devenir synonymes et que le démon n'est souvent, dans leur langue, surtout quand ils pensent à l'œuvre rédemptrice, que la mort personnifiée.

Pour ne parler que de saint Augustin, cette identification est particulièrement saillante dans quelques passages. Ainsi, par exemple, dans ces deux phrases contiguës du sermon CCLXIII, où la cause et l'effet se rapprochent jusqu'à se confondre. *Si ille non occideretur, mors non moreretur. Tropaeo suo DIABOLUS victus est* (1). Plus nettement encore, dans le *De natura et gratia*, Augustin parle, à quelques lignes de distance, du *pretium nostrum quo nos a MORTE redimeret* et de la même rançon donnée *ut a POTESTATE TENEBRARUM et praepositi mortis... transferantur* (2). Toute différence disparaît dans cette phrase de l'*Enchiridion* où l'on peut lire : *Nihil in eo baptismus quod ablueret, sicut nec MORS nihil quod puniret, invenit, ut DIABOLUS veritate iustitiae... oppressus et victus etc...* (3).

Si la mort et le démon sont des entités identiques, de telle façon que l'assaut de l'un égale celui de l'autre et que la défaite de celui-ci soit la même chose que la destruction de celle-là, ne sommes-nous pas fondés à dire, par la plus normale des inductions, que, lorsque nous rencontrons des textes où le Christ s'est livré au démon, l'auteur entend signifier simplement qu'il s'est dévoué à la mort? La rançon payée à Satan ne serait ainsi que la transposition de ce fait que le Christ a voulu mourir pour nous.

(1) *Serm.*, CCLXIII, 1. — *P. L.*, t. XXXVIII ; col. 1210. Cf. *Serm.*, CCXXXIII, 5 ; col. 1114-1115.

(2) *De natura et gratia*, XXIV, 26. — *P. L.*, t. XLIV ; col. 260.

(3) *Enchirid.*, 49. — *P. L.*, t. XL ; col. 255-256.

« D'ailleurs, observe avec raison M. van Crombrughe, quand Augustin ajoute que le diable, en prenant le sang du Sauveur, ne s'est pas trouvé enrichi, mais lié et vaincu, il indique suffisamment qu'il ne s'agit pas d'un contrat de rachat, mais simplement d'une façon de parler. » Encore est-il que de cette « façon de parler » il reste à déterminer l'origine et le caractère.

Quelle que soit, en effet, la part qu'il faille faire à ce langage spécial et aux figures hardies qu'il autorise, il ne fournit pas l'explication totale du passage qui nous occupe. Car l'image de la rançon n'est employée ici ni seule ni pour elle-même. Elle vient après la formule déjà citée : *ut... diabolus... peccati reos... per eum merito dimitteret quem nullius peccati reum immerito poena mortis affecit*. Celle qui suit n'est pas moins remarquable.

Ut nos ab eius nexibus solveremur nec quemquam secum, eorum quos Christus ab omni debito liber indebite fuso suo sanguine redemisset, peccatorum rebus involutum traheret ad secundae et sempiternae mortis exitium.

D'où l'on voit que l'image de la rançon est encadrée dans un contexte immédiat où la défaite du démon est expliquée par la théorie déjà connue de l'abus de pouvoir. Rapprochement lumineux, qui, non seulement interdit de donner au premier thème une valeur indépendante du second, mais invite à chercher dans celui-ci le commentaire et la clé de celui-là. L'évêque d'Hippone pousse jusqu'à la plus extrême limite de réalisme les traits du rachat pour donner à sa méthode tout son relief. Mais, en fait de réalité, il ne connaît ici encore, comme le montre tout l'ensemble de son exposition, que le juste châtement du démon pour son injuste agression contre le Christ innocent.

Pourquoi cependant, dans ce développement consacré *ex professo* à l'abus de pouvoir, introduire une donnée aussi différente, que le contexte n'appelait pas et qui semble, au premier abord, cadrer mal avec lui ? Car il n'est pas douteux que saint Augustin y dessine, en quelques mots succincts mais topiques, les grandes lignes du système de la rançon. Et comme il est notoire que cette théorie existait auparavant à l'état pur, en Orient chez Origène et Grégoire de Nysse, en Occident chez saint Ambroise, il n'est guère vraisemblable que cette

rencontre soit fortuite. Dès lors, serait-il excessif de supposer à l'évêque d'Hippone l'intention de la reprendre à dessein, sinon pour la corriger, du moins pour l'interpréter en fonction de la sienne? On s'expliquerait ainsi la nuance restrictive que suggère la formule *tamquam pretium* et la description paradoxale de cette rançon qui « enchaîne » au lieu d'« enrichir » : *quo accepto diabolus non ditatus est sed ligatus*. Nous avons risqué autrefois cette conjecture (1). Faute de mieux, il nous semble encore qu'on pourrait s'y tenir avec une suffisante probabilité.

En tout cas, il est historiquement incontestable que, s'il y eut dans la théologie patristique tout un courant d'idées pour mettre l'œuvre du Christ en rapport avec le démon, ce courant a pris des directions différentes ; que, loin d'être identiques, les deux théories de la rançon et de l'abus de pouvoir sont logiquement et chronologiquement distinctes (2) ; que, par suite, à les traiter comme des quantités interchangeableables, ainsi que le fait après bien d'autres H. Gallerand, on entretient les pires confusions ; que cette dernière, et celle-là seule, est entrée dans la sotériologie augustinienne.

Non content, en effet, d'allusions fugitives, l'évêque d'Hippone en traite systématiquement et avec une insistance marquée, à telles enseignes que cette position est apparue depuis longtemps comme sa principale caractéristique dans l'histoire de la théologie rédemptrice (3). Plus encore, il y a lieu de

(1) « Visiblement, saint Augustin affecte d'employer la terminologie consacrée de la théorie de la rançon ; et on peut voir là sans doute une concession au langage reçu, mais aussi et surtout un effort pour l'expliquer. Il répète les termes traditionnels, mais vidés de leur contenu primitif et expliqués dans le sens de son propre système. S'il s'occupe de l'ancienne théorie, c'est qu'il la trouve répandue dans les milieux chrétiens et il essaie, non pas de l'adopter, mais de l'adapter. » *Le dogme de la Rédemption*, p. 408. O. Scheel, *loc. cit.*, p. 420, voudrait voir dans ce rapprochement de formules une juxtaposition de théories entre lesquelles notre docteur serait indifférent. Toute la logique du morceau est contraire à cette interprétation.

(2) La note où le Dr H. Rashdall, *op. cit.*, p. 364-365, s'efforce encore une fois de les confondre dénote seulement une regrettable défaillance du sens critique en matière d'idées.

(3) Voir K. KUEHNER, *op. cit.*, p. 38 et 65. Cf. J. GOTTSCHICK, *loc. cit.*, p. 196, et C. VAN CROMBRUGHE, *loc. cit.*, p. 502.

relever chez lui une tendance réelle, sinon consciente et constante, à refaire autour de ce centre l'unité qui manquait encore au langage catholique, en y ramenant les expressions traditionnelles et celles qu'au besoin il y ajoute de son crû. De ce concept, qui avait l'avantage d'entrer sans effort dans le schéma de cette « justice » dont Augustin s'est toujours préoccupé, l'image de la souricière, une de ses plus curieuses créations, n'est guère que l'enluminure, et la vieille doctrine de la rançon, quand elle n'est pas une simple métaphore pour faire ressortir la générosité de notre Rédempteur, au lieu de se présenter sous la forme de « ce bloc erratique » dont parle H. Gallerand (p. 76), finit elle-même par n'en être qu'un aspect.

Sans prêter à l'évêque d'Hippone un système de tous points achevé, on a bien le droit de noter les jalons qu'il en pose et certainement le devoir de ne pas méconnaître les parties fermes qu'il en construit. Il est peut-être séduisant pour le pamphlétaire d'articuler contre un Père de l'Église, surtout quand c'est le plus grand de tous, le grief d'incohérence ; mais l'historien doit, d'ordinaire, se tenir en garde contre cette tentation. H. Gallerand s'est octroyé ce malin plaisir à l'endroit de saint Augustin. Pourquoi faut-il que, pour y réussir, il ait dû créer de toutes pièces, en prolongeant de son chef jusqu'aux applications les plus matérielles les métaphores de notre docteur, une théorie qu'il ne professe nulle part et glisser, au contraire, sur la doctrine à laquelle il s'est clairement et perpétuellement rallié ?

Il va sans dire, au demeurant, que, même après avoir reçu le patronage de l'évêque d'Hippone, l'abus de pouvoir n'est pas autre chose qu'une opinion archaïque, aussi discutable que cette loi même de « justice » dont il dérive et qu'il tend à réaliser. Libre donc à la critique de rechercher les origines de cette conception et d'en apprécier la valeur, mais à condition de reconnaître que, sur ce chapitre alors classique des convenances de l'économie rédemptrice par rapport à Satan, elle représente l'unique solution qu'ait jamais adoptée saint Augustin.

(à suivre).

Jean RIVIÈRE.

NOTES ET COMMUNICATIONS

1. **Saint Thomas et le mérite « de congruo ».**

Comme il n'est, en histoire, de bonne synthèse dont une antithèse ne doive, par contraste, accuser les traits, les historiens protestants du dogme se plaisent à opposer entre elles, en matière de grâce, les deux grandes écoles, dominicaine et franciscaine, dont la fraternelle concurrence domine toute la théologie médiévale. De cette opposition la question de la valeur des œuvres préparatoires à la justification et la doctrine du mérite *de congruo* qui s'y rattache constitueraient le point saillant et, pour ainsi dire, l'indice révélateur.

Par un paradoxe assez curieux, alors que l'école franciscaine se caractérise notoirement par son attachement à l'augustinisme, c'est chez elle que la valeur de nos œuvres naturelles serait le plus nettement reconnue et le plus hautement appréciée. Sous l'influence de la Providence et sans autre secours divin spécial, il appartiendrait au libre arbitre de se préparer effectivement à la grâce par ses efforts vers le bien. Non pas que l'homme puisse obtenir à cet égard un mérite proprement dit ou *de condigno*, mais les bonnes œuvres qu'il accomplit dans ces conditions n'en sont pas moins pour lui un titre effectif aux miséricordes divines.

Ainsi donc, soit qu'il s'agisse du premier père qui aurait passé un certain temps dans l'état purement naturel avant d'être élevé à la surnature, soit encore maintenant de l'infidèle ou du pécheur qui ont à se convertir, le mérite *de congruo* serait une réalité positive, une étape normale de l'humanité dans son ascension vers Dieu (1). Il jouerait, dans la préparation à la grâce, exactement le même rôle que le mérite *de condigno* dans la

(1) Voir art. *Justification*, dans *Dict. de théol. cath.*, t. VIII, col. 2118-2119.

préparation à la gloire. Une formule classique d'Alexandre de Halès exprime très clairement cette symétrie : *Sicut noluit [Deus] dare gloriam homini quin praecederet in homine quodammodo meritum condigni per usum gratiae, ... sic noluit dare gratiam nisi praeambulo merito congrui per bonum usum naturae* (1).

De ce chef, l'école franciscaine se voit adresser couramment par des polémistes aux rapprochements faciles le reproche de « néo-semipélagianisme » (2). Cette même tendance aurait d'ailleurs contaminé l'école voisine et Albert le Grand n'y aurait pas échappé (3). Du moins saint Thomas ferait-il exception, à qui l'on reconnaît l'honneur d'avoir repris à son compte la plus pure tradition augustinienne. C'est à tel point que sa doctrine devrait logiquement exclure tout mérite de notre part. En tout cas, l'idée d'un mérite antérieur à la grâce lui serait absolument étrangère et, pour ce motif, la doctrine du mérite *de congruo* recevrait chez lui une complète transformation (4).

(1) ALEXANDRE DE HALÈS, *Sum. theol.*, p. II^a, qu. xcvi, membr. 1.

(2) F. LOOFS, *Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte*, 4^e édition, Halle, 1906, p. 544-547. Ce néologisme répond, chez l'auteur, à une nuance historique très étudiée, qui représenterait une *via media* entre le « crypto-semipélagianisme », d'une part, qui a régné sur le haut moyen-âge (*ibid.*, p. 460-462), en attendant de reparaitre chez saint Thomas (*ibid.*, p. 552), et le « néo-pélagianisme » qui devait envahir la scolastique postérieure (*ibid.*, p. 544), surtout avec Scot et l'école nominaliste (*ibid.*, p. 596, 612-615). Même position fondamentale dans Ad. HARNACK, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, t. III, 4^e édition, Tubingue, p. 644.

Bien entendu, ce jugement n'est ici rapporté qu'à titre documentaire. Pour la discussion, voir l'art. *Justification* déjà cité, col. 2119-2120, et surtout Fr. MITZKA, *Die Lehre des hl. Bonaventura von der Vorbereitung auf die heiligmachende Gnade*, dans *Zeitschrift für katholische Theologie*, t. L, 1926, p. 27-72, 220-252, très important mémoire, qui, à propos de saint Bonaventure, révisé avec autant d'ampleur que de solidité le procès de tendances que des polémistes égarés par les partis-pris confessionnels font si gratuitement à la vieille école franciscaine.

(3) F. LOOFS, *ibid.*, p. 548 : « Albert le Grand était semipélagien comme Alexandre et Bonaventure. »

(4) *Ibid.*, p. 549-551. Cependant, par sa doctrine du bien naturel, le Docteur angélique lui-même aurait préparé les voies au « néo-pélagianisme » futur. *Ibid.*, p. 548-549. Sa position exacte serait celle d'un « crypto-semipélagianisme ». Il va de soi que ces diverses catégories, aussi

Pour réduire à ses justes proportions cette antithèse sensationnelle, il faut tout d'abord tenir compte de ce fait important que, dans ses œuvres de jeunesse, éminemment représentées par son commentaire sur les *Sentences* (1253-1255), saint Thomas se tient exactement sur la même ligne que les docteurs franciscains. *Dicimus quod ad gratiam gratum facientem habendam ex solo libero arbitrio se homo potest praeparare; faciendū enim quod in se est gratiam a Deo consequitur.* Sans doute le libre arbitre lui-même est une grâce, *gratia gratis data*, mais seulement en tant que ce mot désigne la Providence générale de Dieu sur nous : *ipsa divina providentia qua omnibus rebus gratis impendit ex sua bonitate ea quae ipsis conveniunt* (1).

Évidemment, le bon usage de cette liberté est une préparation à la grâce. A cet égard, saint Thomas n'accorde pas seulement à nos œuvres la valeur d'une disposition; elles sont de véritables causes qui créent en nous une capacité à l'endroit du surnaturel : *Causant quamdam habilitatem ad gratiam* (2). Tout autant que saint Bonaventure et son école, il ne craint

bien que les termes qui les désignent, n'ont d'autre fondement que l'imagination prévenue de leur auteur. Voir art. *Justification*, col. 2113 et 2120.

Sur le rôle précis du mérite *de congruo* dans la pensée saint Thomas, la thèse et les arguments de F. LOOFS se retrouvent dans R. SEEBERG, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, Leipzig, t. III, 1913, p. 430..

(1) S. THOMAS D'AQUIN, *In II Sent.*, dist. xxviii, qu. 1, art. 4; *Opera omnia*, édit. Vivès, t. VIII, p. 380-381. Cf. *ibid.*, dist. v, qu. 2, art. 1, p. 80: « Ad eliciendum actum conversionis sufficit liberum arbitrium, quod se ad habendam gratiam praeparat et disponit. »

Des textes similaires, pris dans les œuvres du même temps, ont été réunis et analysés par J. STUPLER, S. J., *Die entfernte Vorbereitung auf die Rechtfertigung nach dem hl. Thomas*, dans *Zeitschrift für katholische Theologie*, t. XLVII, 1923, p. 161-173. C'est seulement à partir de son commentaire sur l'Épître aux Romains (1269-1272) que le Docteur angélique demanderait un secours divin spécial à la base de nos bons mouvements intérieurs (*ibid.*, p. 175). Mais, « dans ses écrits de jeunesse, il se meut suivant une ligne qui se rapproche notablement des erreurs semi-pélagiennes, par le fait que l'axiome : *Faciendū quod in se est Deus dat gratiam* est par lui entendu du libre arbitre avec ses forces naturelles ». *Ibid.*, p. 180. Voir dans le même sens M. SCHEEBEN, *Handbuch der katholischen Dogmatik*, Fribourg-en-Brisgau, 1878, t. II, p. 413.

(2) *In II Sent.*, dist. xxvii, qu. 1, art. 4; *Opera omnia*, t. VIII, p. 368.

pas de les regarder comme constituant, d'une certaine façon, un mérite *de congruo*.

Deus dat gratiam indignis, quia his [dat] qui non sunt sufficienter ad hoc digni sed tamen habent aliquam dispositionem ad recipiendum, ex quo dicuntur *quodammodo* EX CONGRUO *gratiam mereri* (1).

Il s'ensuit que le Docteur angélique a commencé par soutenir toutes les thèses que l'on se plaît à donner comme le plus caractéristiques de l'école franciscaine, y compris la pleine réalité du mérite *de congruo*. Le *quodammodo* que présente le dernier texte indique tout au plus une nuance, mais ne saurait passer pour trahir une divergence de fond (2).

En serait-il autrement dans les œuvres de sa maturité ? Il est vrai que la *Somme théologique* représente sur ce point une sensible différence, qui frappait déjà Cajetan. Saint Thomas, bien entendu, y conserve toujours la nécessité pour l'homme de se préparer à la justification et, par conséquent, l'adage traditionnel : *Facienti quod in se est Deus non denegat gratiam* (3). Mais c'est après avoir expliqué qu'en plus du libre arbitre naturel cette préparation demande *aliquod auxilium gratuitum Dei interius animam moventis sive inspirantis bonum propositum* (4). Ainsi donc l'accès à la grâce ne peut lui-même se faire que par la grâce.

Dans cette voie, on assure que le Docteur angélique aurait fait subir au concept classique du mérite *de congruo* une modification qui équivaldrait à le nier. Au lieu de signifier une valeur autonome, un niveau spirituel accessible à l'humanité, il ne serait plus qu'un aspect des œuvres faites par le juste en état de grâce. On invoque, à l'appui de cette con-

(1) *Ibid.*, ad 4^{um}. Cf. *ibid.*, art. 6, p. 371 : « Actibus talibus [sicut sunt actus gratiam praeedentes] non meretur quis gratiam sibi ex condigno, sed solum ex congruo. »

(2) Par une curieuse coïncidence, on observera que, dans le texte cité plus haut (p. 643), Alexandre de Halès emploie précisément ce terme *quodammodo* pour qualifier le *meritum condigni* que la grâce nous assure par rapport à la gloire.

(3) *Sum. theol.*, I II^{ae}, qu. cxii, art. 2-3.

(4) *Ibid.*, qu. cix, art. 5.

ception, l'article où l'auteur explique, en effet, qu'il y a mérite *de condigno* par rapport à la vie éternelle, mais à condition de considérer l'œuvre méritoire comme un fruit de la grâce. Car, en tant que fruit de la liberté, elle représente seulement un mérite *de congruo*.

Opus meritorium hominis dupliciter considerari potest : uno modo secundum quod procedit ex libero arbitrio ; alio modo secundum quod procedit ex gratia Spiritus Sancti. Si consideretur secundum substantiam operis et secundum quod procedit ex libero arbitrio, sic non potest esse condignitas... ; sed est ibi *congruitas* propter quamdam aequalitatem proportionis... Si autem loquamur de opere meritorio secundum quod procedit ex gratia Spiritus Sancti, sic est meritorium vitae aeternae ex condigno (1).

Ici la *congruitas* n'est évidemment qu'un point de vue subjectif, une distinction purement logique dans une œuvre qui a par ailleurs des titres à la *condignitas*. Autant dire que le mérite *de congruo* n'a plus de consistance propre. Mais on ne prend pas garde que saint Bonaventure se livre, lui aussi, à une semblable dissociation formelle des éléments constitutifs de notre mérite.

Secundum diversas comparationes operis meritorii reperitur in eo et meritum congrui et meritum condigni... Opus meritorium consideratum in comparatione ad voluntatis libertatem et dispensatoris liberalitatem et temporis opportunitatem est meritorium merito congrui. Comparatum vero ad gratiae dignitatem, ad pollicentis veritatem et ad sui ipsius difficultatem, est meritorium merito condigni (2).

Ces distinctions subtiles, auxquelles se complaisait le génie de l'École, n'ont pour but que de résoudre le problème particulier de la vie éternelle, sur lequel la tradition antérieure était divisée, les uns la rattachant au mérite *de condigno*, les autres au simple mérite *de congruo*. Tout en adoptant la première opinion, saint Bonaventure et saint Thomas aiment

(1) *Sum. theol.*, I^o II^{ae}, qu. cxiv, art. 3.

(2) S. BONAVENTURE, *In II Sent.*, dist. xxvii, art. 2, qu. 3 ; édition de Quaracchi, t. II, p. 667.

observer que la seconde n'est pourtant pas dénuée de tout fondement. A l'égard de la gloire, nos œuvres sont tout à la fois et ne sont pas des titres valables en stricte justice : tout dépend de l'angle spéculatif sous lequel on les étudie. Quand il s'agit d'œuvres surnaturelles — et c'est ici le cas — il est d'ailleurs évident que la *condignitas* est toujours assurée par l'action de la grâce qui en est le principe. Ce qui fait que, chez le juste qui est dans les conditions voulues pour mériter *de condigno*, le mérite *de congruo* reste une vue théorique de l'esprit.

Tel étant, d'après le contexte, l'objet précis de ces analyses, si elles ne sont pas incompatibles, chez saint Bonaventure, avec la reconnaissance intégrale — *ad hominem* disons, si l'on veut : abusive — du mérite *de congruo*, pourquoi devraient-elles le compromettre chez saint Thomas ? Parce qu'il se réduit à un simple aspect formel dans les actes méritoires accomplis par une âme sainte, il ne s'ensuit évidemment pas que, dans d'autres circonstances, il ne puisse être réalisé pour lui-même, lorsque précisément il s'agira d'œuvres où le libre arbitre humain n'est pas encore ou n'est plus intrinsèquement surnaturalisé par la présence de la grâce sanctifiante.

De fait, un peu plus loin, le Docteur angélique envisage avec une suffisante netteté comme deux cas distincts celui où la liberté se meut sous l'influence de la grâce et un autre où elle est, au contraire, laissée à elle-même. A l'un et à l'autre il reconnaît, bien que dans une mesure inégale, une valeur méritoire.

Opus nostrum habet rationem meriti ex duobus. Primo quidem ex vi motionis divinae, et sic meretur aliquis *ex condigno*. Alio modo habet rationem meriti secundum quod procedit ex libero arbitrio, in quantum voluntarie aliquid facimus ; et ex hac parte est *meritum congrui*, quia congruum est ut, dum homo bene utitur sua virtute, Deus secundum superexcellentem virtutem excellentius operetur (1).

Il est vrai qu'en toute rigueur cette double *ratio meriti*

(1) *Sum. theol.*, P II^{sc}, qu. cxiv, art. 6.

pourrait passer, ici encore, du moment que saint Thomas y reproduit les idées et jusqu'aux principales expressions de l'article 3, comme une vision toute formelle de l'esprit. On conviendra néanmoins que l'hypothèse d'un homme qui « fait quelque chose volontairement » (*in quantum voluntarie aliquid facimus*), qui « use bien de ses forces » (*bene utitur sua virtute*), n'a rien d'irréalisable. Plus haut le Docteur angélique n'a-t-il pas expressément reconnu que la chute n'a pas supprimé toutes nos capacités de bien naturel ? *Quia natura humana per peccatum non est totaliter corrupta, ut scilicet toto bono naturae privetur, potest quidem, etiam in statu naturae corruptae, per virtutem suae naturae aliquod bonum particulare agere* (1). A plus forte raison pouvons-nous faire des œuvres vraiment bonnes avec le secours de la grâce actuelle et, par là, nous disposer effectivement à la justification (2). Dans la mesure où ces hypothèses deviennent une réalité, on voit que tous les principes de saint Thomas le poussaient logiquement à reconnaître aux actes qui s'ensuivent le caractère d'un mérite *de congruo*.

Néanmoins, il faut bien avouer que, non seulement le Docteur angélique n'emploie jamais le terme décisif là où il semblerait le plus naturellement indiqué, mais qu'il met une insistance significative à dire, sans la moindre réserve, que l'homme ne peut se mériter à lui-même la première grâce.

[Gratia] non potest cadere sub merito non habentis gratiam (3).

Et qu'on n'objecte pas la préparation à laquelle nous sommes tenus. Il n'en est d'efficace que celle qui suppose l'état de grâce réalisé : l'autre est encore trop imparfaite pour donner droit au moindre mérite,

(1) *Ibid.*, qu. cix, art. 2. Cf. art. 4 : « In statu naturae corruptae, non potest homo implere omnia mandata divina sine gratia sanante. » Ce qui suppose qu'il peut en accomplir au moins quelques-uns. Or l'auteur a exposé plus haut, qu. xxi, art. 3-4, que tout acte moral porte en lui-même, de plein droit, *rationem meriti vel demeriti*.

(2) *Ibid.*, qu. cxii, art. 2 et 3.

(3) *Ibid.*, qu. cxiv, art. 5.

Praeparatio hominis ad gratiam habendam quaedam est simul cum ipsa infusione gratiae... Est autem alia praeparatio gratiae imperfecta, quae aliquando praecedit donum gratiae gratum facientis, quae tamen est a Deo movente. Sed ista non sufficit ad meritum, nondum homine per gratiam iustificato, quia nullum meritum potest esse nisi ex gratia (1).

Ces formules absolues n'impliquent-elles pas, dans leur inquiétante généralité, la négation pure et simple du mérite *de congruo*? Là et pas ailleurs, dans ce langage qui semble exiger la grâce pour tout mérite sans distinction, il faut chercher le trait distinctif de sa doctrine par rapport à celle de l'école franciscaine, qui, au contraire, donna toujours le nom de mérite même à cette *praeparatio imperfecta*.

Il ne faut, du reste, pas se presser de conclure à une opposition complète. Car ces dernières déclarations, à cause même de leur teneur abrupte où toute nuance fait défaut, peuvent suffisamment s'entendre du mérite *de condigno*, qui est, à vrai dire, synonyme de mérite tout court, et, de ce chef, doit être résolument exclu si l'on ne suppose la présence préalable de la grâce dans l'âme. Or c'est sur quoi le Docteur angélique porte ici le principal de son attention. Dans son style, le terme *gratia* désigne d'ordinaire la grâce sanctifiante. Faute de ce don divin, on conçoit qu'il écarte le mérite de l'homme sans autre considération. Le contexte explique suffisamment qu'il pense au mérite proprement dit ou *de condigno*, sans prétendre par là s'opposer au mérite *de congruo* auquel on a vu qu'il fait ailleurs sa part.

Quelque fondée que puisse être, au fond, cette exégèse de saint Thomas, il n'en reste pas moins qu'elle a contre elle l'apparence de ses textes et l'imprécision même de sa pensée. D'autant que l'une et l'autre contrastent avec la netteté dont il faisait preuve dans son commentaire des *Sentences*. Le moins qu'on puisse dire, c'est que, par rapport à l'humanisme généreux de l'école franciscaine qu'il avait tout d'abord lui-même partagé, son enseignement définitif traduit une attitude de

(1) *Ibid.*, qu. cxii, art. 2, ad 1^{um}.

réticence, au moins tacite, et sans nul doute une volonté de réaction. Aussi bien tous les adversaires du mérite *de congruo*, au concile de Trente et après, ne se sont-ils pas réclamés de lui ? Et s'il n'est pas sûr qu'ils fussent de tous points fidèles à son esprit, il faut bien convenir que la lettre de la *Somme* semble leur donner raison.

Jean RIVIÈRE.

2. — Un second manuscrit de l'*Abbrevatio Decreti d'Omnebene*.

Le manuscrit n° 44 de la Bibliothèque municipale de Troyes est ainsi décrit au *Catalogue général des manuscrits des Bibliothèques publiques des Départements*, t. II, p. 43 :

In folio sur vélin — (*Gratiani Decretum*) — XII^e siècle. Fonds de Clairvaux. Ce manuscrit de 170 feuillets, à deux colonnes, avec initiales grandes et coloriées, est incomplet. Quelques feuillets ont été enlevés dans le milieu et à la fin du volume.

Ce manuscrit, dont nous avons demandé communication (1) en vue d'études sur le *Décret* de Gratien, contient en réalité un remaniement du *Décret* en deux parties : vingt-six Distinctions et trente-sept Causes, presque identique à celui qui a été découvert, voici un siècle, dans le C. 68 de la Bibliothèque municipale de Francfort-sur-le-Mein, par le prof. Bickell (2).

Bickell a cru reconnaître dans le manuscrit de Francfort l'œuvre canonique d'Omnebene, professeur à Bologne, qui, d'après Aubry de Trois-Fontaines, aurait composé en 1156 une *Concordia discordantium canonum*, modèle du *Décret*.

(1) M. Morel-Payen, le savant et dévoué conservateur de la Bibliothèque de Troyes, qui m'a fait expédier ce manuscrit et qui, depuis la restitution, a bien voulu établir la liste complète des feuillets enlevés, trouvera ici l'expression de ma gratitude.

(2) Bickell, *De Paleis, quae in Gratiani Decreto inveniuntur, disquisitio historica*, Marbourg, 1827, p. 5.

Robert du Mont, avec plus de vraisemblance, lui attribue une *Abbreviatio* de l'ouvrage de Gratien dont il aurait été le disciple (1).

Dans son *Histoire des Sources* (2)... et dans un mémoire où il décrit le manuscrit de Francfort (3), Schulte a amplement justifié d'une part l'affirmation essentielle des deux chroniqueurs précités, c'est-à-dire le fait même de la composition par Omnebene, vers 1156, d'une *Abbreviatio Decreti* et d'autre part l'identification proposée par Bickell : le manuscrit de Francfort contient un abrégé du *Décret*, postérieur de très peu d'années à l'œuvre de Gratien, exactement conforme à la description donnée par Aubry de Trois-Fontaines, qui porte : « La première partie est en vingt-six Distinctions, la seconde en trente-sept Causes ». Une seule discordance, légère, l'embarrassait : la seconde partie du manuscrit de Francfort n'a que trente-six Causes, suivies du *De consecratione*. Mais le manuscrit de Troyes, fol. 156, présente bien comme Cause xxxvii le *De consecratione* et correspond parfaitement à la notation d'Aubry.

Plus ancien que le manuscrit de Francfort, le manuscrit de Troyes paraît aussi plus riche de textes : des canons et *dicta* y sont insérés que Schulte ne signale point dans le C. 68 de Francfort (4), et dont un certain nombre ne sont pas dans le *Décret*.

(1) Les textes sont dans F. von Schulte, *Die Geschichte der Quellen und Literatur des canonischen Rechts...* Stuttgart, t. I, 1875, p. 119, n. 3 et 4.

(2) *Op. cit.*, p. 119-121.

(3) *Dissertatio de Decreto ab Omnibono abbreviato*, Bonn, 1892.

(4) Par exemple, l'analyse faite par Schulte de la Cause I, q. 1, mentionne, *op. cit.*, p. 10, à la ligne 28, les références suivantes au *Décret* : c. 107-110. c. 114, 115, 121, 122. Les notes que nous avons prises en lisant le manuscrit de Troyes, fol. 34, portent : c. 107-109, *dictum*, 110, *dictum*, 114, *dictum*, 115, *dictum*, 121, 122. Si la description de Schulte est complète, le manuscrit de Troyes contiendrait donc, pour la partie brève que nous envisageons, quatre *dicta* qui ne seraient point dans celui de Francfort. Un peu plus loin, p. 11, lignes 21 sq, voici la description de Schulte : « ...c. 75, 52, 73, 71, 72 ... 111, q. 1 ; c. 3, 4, q. 4 ; c. 10, 7, q. 7 ; c. 43, 45, 59, q. 1. » Notre analyse porte, fol. 36 sq : c. 75, 52, 53 (jusqu'à *tremendis baptizant*), deuxième phrase du *dictum* de Gratien après ce canon, c. 73, 71, 72, fragment de Pélage,

En revanche, le manuscrit de Troyes présente quelques lacunes accidentelles, plusieurs feuillets ayant été complètement ou partiellement détruits (1).

L'intérêt de cette *Abbreviatio* est de nous apprendre quels retranchements et quelles additions un contemporain et un disciple de Gratien crut devoir faire au *Décret*, comment, fidèle aux procédés du maître, il a posé, résolu les problèmes. Etude qui séduira surtout les historiens de la méthode scolastique, encore que l'examen minutieux de l'anthologie et des *dicta* de l'*Abbreviatio* ne serait pas sans intérêt pour l'historien des sources du droit canonique.

L'*Abbreviatio* d'Omnebene n'eut, semble-t-il, qu'une influence limitée (2). Elle fut bientôt oubliée. Telle a été au Moyen-Age la destinée de toutes les grandes réformations du *Décret* de Gratien.

L'étude comparative des deux manuscrits de Francfort et de Troyes, si elle est quelque jour entreprise, devra être suivie d'un examen des deux manuscrits des *Sentences* d'Omnebene décrits par le P. Denifle (3) (que l'hypothèse de Bickell ne

dictum, fragment de saint Cyprien, *dictum*, c. 111, *dictum*, c. 3, 4, q. 4 ; c. 10, q. 7 ; fragment de saint Léon, *dictum*, c. 7, q. 7, *dictum*, c. 43, 45, 59, q. 1. Soit encore 4 canons et 6 *dicta* que Schulte ne relève pas dans le manuscrit de Francfort. Nous avons relevé dans cette même Cause I, q. 1, plusieurs autres différences, dont certaines paraissent provenir simplement d'une erreur de numérotation imputable à Schulte ou à son imprimeur. Ainsi, au lieu de Gratien, C. I, q. 1, c. 1 ; q. 3, c. 8 ; q. 1, c. 8, nous trouvons successivement dans le manuscrit de Troyes : C. I, q. 1, c. 2 ; q. 3, c. 6 ; q. 1, c. 3. Certaines parties semblent exactement pareilles dans les deux manuscrits : ainsi le petit traité du Mariage de la Cause XXVII (dont il est facile de reconnaître la parenté avec les Sentenciaires de la première moitié du xiii^e siècle), et la plupart des distinctions que nous avons confrontées.

(1) Table incomplète. Les autres lacunes concernent la Dist. XV, les Causes XIII, XXII, XXXIII, XXXVII. Elles sont entre les f^os 3 et 4, 19 et 20, 83 et 84, 105 et 106, 145 et 146, et à la fin.

(2) Cependant, le manuscrit de Troyes, comme celui de Francfort, contient des gloses marginales, très sommaires, qui prouvent son utilisation dans les écoles.

(3) *Abaelardi Sentenzen und die Bearbeitungen seiner Theologia*, dans *Archiv für Literatur-und Kirchengeschichte*, t. I, 1885, p. 461 sq. Etudie les *Sentences* d'après le ms. de Munich.

séduisait qu'à demi) et par Mgr Grabmann (1). Cet examen porterait spécialement sur les parties communes à l'*Abbre-
viatio* et aux *Sentences*, ainsi sur le Traité du Mariage. Il est infiniment probable qu'Omnebene, disciple d'Abélard et Omnebene, disciple de Gratien, ne font qu'un seul personnage (2).

« Nouveau témoignage, affirmé jusque par l'identité des maîtres, de ces multiples services mutuels que, depuis trois siècles, se rendent la codification canonique et la systématization théologique » (3).

GABRIEL LE BRAS.

(1) *Die Geschichte der scholast. Methode*, Fribourg-en-B., t. II, 1911, p. 227. Mgr Grabmann a découvert à Naples un second manuscrit des *Sentences* d'Omnebene.

(2) L'auteur des *Sentences* est, lui aussi, un maître bolonais du milieu du xii^e siècle, qui a reçu une formation canonique et utilisé le Décret. Denifle et Grabmann, sans se prononcer, donnent d'excellentes raisons de ne reconnaître qu'un Omnebene.

(3) J. de Ghellinck, *Le mouvement théologique du xii^e siècle*, Paris, 1914, p. 91. Voir aussi p. 310.

CHRONIQUE BIBLIQUE

(ANCIEN TESTAMENT)

1. — L'histoire de la critique biblique ne manque ni d'intérêt ni d'utilité pour les interprètes de la Bible. Elle leur apprend quelles oppositions rencontrent trop souvent les vérités nouvelles et comment elles finissent avec le temps par triompher. Elle peut aussi leur inculquer la modestie. Chaque auteur n'y paraît guère que comme un anneau dans une chaîne. Les plus grands ont eu des précurseurs auxquels ils sont plus ou moins redevables et les plus laborieux, ceux qui étudient patiemment les détails, d'ordinaire contribuent plus au progrès que les intuitifs quand ceux-ci se contentent d'affirmations, l'important étant moins en pareille matière de formuler des théories, même séduisantes, que d'en montrer l'exactitude. M. A. Lods a donc rendu un réel service en étudiant l'œuvre d'Astruc qui justement fut un esprit curieux et extraordinairement actif, mais un travailleur patient et judicieux plutôt qu'un penseur hardi, et donna dans ses écrits médicaux et autres la prédominance à la « partie historique, qui est celle qui coûte plus au travail et qui est moins satisfaisante au génie » (1). Cette étude, qui touche à nombre de personnes et de choses, est d'ailleurs imprégnée d'un esprit de modération et de sagesse qu'il est vraiment agréable de signaler.

Avant Astruc, des hommes comme La Peyrère, Spinoza, Richard Simon, Jean Le Clerc, avaient relevé dans le Pentateuque des « choses qui s'excluent », des solutions de continuité, des récits tronqués ou mutilés, de la confusion et aussi des différences de style. Bref, on avait trouvé que le Pentateuque n'est pas un ouvrage homogène et plusieurs ajoutaient qu'il n'avait pu être composé par Moïse. Mais personne n'avait fait une étude méthodique de la structure de l'ensemble en se fondant sur l'observation de la multitude des détails. Astruc s'est limité, il est vrai, à l'examen de la Genèse, mais non content de reprendre les principaux

(1) A. Lods, *Jean Astruc et la critique biblique au XVIII^e siècle*, avec une notice biographique par P. Alphanhéry. Strasbourg et Paris, librairie Istra, 1924. In-8° de 86 p. Prix : Fr. 5.

critères connus : répétitions injustifiables, « antichronismes », transitions mal amenées, il a signalé l'emploi de noms différents, tantôt Elohim, tantôt Jéhovah, pour désigner Dieu, et par ces moyens il est arrivé à conclure à l'existence, dans la Genèse et les deux premiers chapitres de l'Exode, de deux récits parallèles dont chacun est l'œuvre d'un auteur différent, se trouve à peu près complet et ne présente plus ni répétitions ni antichronismes. Si on doit laisser de côté certaines complications dont Astruc surchargeait son hypothèse, on ne peut oublier que la reconstitution qu'il a proposée pour les quatorze premiers chapitres de la Genèse coïncide presque exactement avec celle des critiques les plus autorisés. Grâce à son patient labeur, un grand progrès avait été réalisé dans le domaine de la critique biblique, et c'est par l'application et le perfectionnement de sa méthode que de nouveaux progrès devaient être obtenus.

Cette œuvre de pénétration fut une œuvre de loyauté. On n'a aucun motif sérieux de mettre en doute la sincérité religieuse d'Astruc. Fils d'un pasteur de l'Eglise réformée qui s'était converti au catholicisme dans la période menaçante où s'annonçait la révocation de l'édit de Nantes, Jean Astruc n'était pas du groupe des « esprits forts » ; il en était même l'adversaire déclaré. Dans les luttes religieuses du temps, il avait pris le parti des Jésuites, contre les Jansénistes d'abord, contre les encyclopédistes ensuite. Il se garde de toucher à l'origine mosaïque du Pentateuque et la réserve ou même, si l'on veut, la timidité de sa pensée sur certains points difficiles est encore un indice de sa sincérité religieuse.

Son ouvrage ne fut d'ailleurs pas condamné. Mais en France on l'apprécia peu : il était trop chargé d'érudition. A l'étranger il fut mal accueilli jusqu'à J. G. Eichhorn, qui le suivit et même le dépassa dans l'analyse des sources, en feignant d'abord de l'ignorer et en lui rendant justice ensuite. Depuis près de deux siècles, la critique ne s'est guère écartée de l'idée qu'il avait lancée que pour y revenir bientôt. « Ce n'est pas encore la preuve que la thèse soit vraie, conclut M. Lods, mais cela indique que cette conception est bien, dans l'état actuel de nos connaissances, celle qui rend le mieux compte de la formation de l'historiographie israélite. » On ne peut guère douter en effet que le Pentateuque soit formé de plusieurs documents : les indices convergents sont trop nombreux et l'expérience récente n'a-t-elle pas appris que le même mode de composition se retrouve chez les historiographes syriaques et arabes ? Mais la distinction des documents dans le détail et la détermination de leur date ont

donné lieu à des excès. On a commencé de divers côtés à s'en apercevoir.

2. — Sous le titre d'Histoire de la Bible, M. E. Montet a publié, dans la collection Payot, une brève introduction à l'Ancien et au Nouveau Testament (1). L'auteur déclare, dans la préface, qu'il veut présenter « les résultats les mieux établis de la critique biblique », ce qui doit évidemment s'entendre des résultats qu'il estime les mieux établis, et les principaux noms cités dans les notices bibliographiques : Kuenen, L. Gautier, A. Loisy, A. et J. Réville, M. Goguel, suffisent à préciser le sens de cette déclaration.

On est inquiet d'abord de voir l'introduction à l'Ancien Testament réduite à 88 pages, même si les Apocryphes, parmi lesquels sont rangés les livres ou fragments deutérocanoniques, en occupent de plus une vingtaine. Comment, dans un espace aussi restreint, présenter un exposé suffisamment raisonné, sinon justifié, des vues critiques ? Il faut reconnaître cependant que ces pages sont pleines. L'exposition est à la fois dense et rapide. L'auteur abrège, mais il synthétise aussi et retient en somme l'essentiel des théories et des faits. Tout au plus peut-on regretter çà et là que la brièveté des formules ait nui à l'exactitude de l'idée. C'est simplifier à l'excès que de donner comme expression de la pensée de l'Ecolésiaste cette proposition : « Il n'est rien d'utile, même le travail » (p. 66). De même, si l'on voit bien quelle est la pensée de l'auteur quand il écrit au sujet de la poésie didactique : « La pensée religieuse juive s'y développe en dehors de la tradition » (p. 59), on craint que les profanes comprennent mal et exagèrent. Est-il juste encore ou suffisant de dire que dans le livre de Job Elihu « fait l'apologie du dogme classique ? » (p. 62). Il faut croire qu'il ajoute quelque chose puisqu'il condamne les amis de Job dont c'était la thèse. Il y a aussi quelque excès à écrire tout uniment que pour Isaïe « les sacrifices, les actes extérieurs du culte du temple, n'ont aucune valeur » (p. 69). Is. VI, 1 ss. et XIX, 21-22 donnent à entendre que la pensée devrait être nuancée davantage. Aucune allusion n'est faite à l'interprétation individuelle du serviteur de Yahveh (p. 70), comme si l'interprétation collective était admise par l'ensemble des critiques et indiscutable. Quant à la critique de M. Montet, elle est çà et là empreinte de radicalisme. On lit par exemple à la p. 31 : Parmi les juges « il en est un qui n'a aucun caractère

(1) E. MONTET, *Histoire de la Bible*. Paris, Payot, 1924. In-16 de 318 p. Prix : Fr. 10.

historique, c'est Samson, dont la légende nous est longuement retracée. La légende de Samson, dont le nom désigne un héros « solaire », n'est en réalité qu'une des nombreuses formes que nous possédons du mythe solaire. » D'autres fois elle est plus modérée, par exemple au sujet du Psautier (p. 53) : « Il est certain qu'il y a des psaumes anciens et que plusieurs sont de David, mais le nombre en paraît restreint... ». Il n'est que juste aussi de reconnaître que les auteurs bibliques sont presque toujours jugés avec sympathie (1) et dans un esprit sincèrement religieux (2).

L'introduction au Nouveau Testament occupe 8¼ pages et les textes cités en couvrent en outre 75. Onze pages sur les synoptiques et autant sur le quatrième évangile, c'est vraiment court. Les premiers ont pour source l'évangile de Marc lui-même, qui est antérieur aux deux autres, puis les *logia* ou discours du Seigneur qu'on retrouve dans les deux autres synoptiques et que Marc lui-même paraît avoir utilisés, mais dans une faible mesure : ce sont les *logia* de l'apôtre Matthieu dont parle Papias. Ce recueil a dû être fait avant l'an 70, très vraisemblablement vers l'an 50. Saint Marc est daté de l'an 65 environ ; saint Matthieu, entre 75 et 80 ou plutôt entre 80 et 100 ; saint Luc, de la fin du 1^{er} siècle. Malgré le témoignage de saint Irénée, le quatrième évangile n'est pas l'œuvre de l'apôtre Jean ; sa rédaction doit être placée entre les années 100 et 125. Comparé aux synoptiques, il a peu de valeur historique, mais sa valeur est grande au point de vue religieux ; il nous fait connaître le christianisme postapostolique. Les Actes sont eux aussi de la fin du 1^{er} siècle, mais le tableau qu'ils font de la primitive Eglise n'est pas impartial : ils exagèrent le rôle de Pierre et diminuent celui de Paul, pour lequel M. Montet manifeste une prédilection bien compréhensible. Est rejetée l'authenticité de la 1^{re} épître aux Thessaloniciens, de l'épître aux Colossiens, de celle aux Ephésiens et des épîtres pastorales. L'épître de Jacques et la 1^{re} de Pierre sont de la fin du 1^{er} siècle ; la 2^e de Pierre a été écrite entre 150 et 180. Les trois épîtres de Jean, comme l'évangile, sont nées entre 100 et 125 et celle de Jude, dans la première moitié du 1^{er} siècle. Deux solutions sont présentées au sujet de l'Apocalypse : l'une affirme l'unité du livre et place son origine en l'an 68, l'autre la conteste et place la rédaction finale un peu avant 96 ; la première est la

(1) Il faut faire exception pour Esther (p. 46) et Judith (p. 98 s.).

(2) P. 42, n. 1, lire « sur la côte orientale de l'Afrique » et non « sur la côte occidentale. »

plus simple et paraît plus acceptable. Parmi les textes cités, l'auteur met en parallèle le sermon sur la montagne de saint Matthieu avec les textes correspondants de saint Luc et aussi de l'épître de saint Jacques. Après avoir reproduit une bonne partie des récits de l'enfance dans saint Luc, il écrit (p. 280) : « Ces récits... sont pleins de charme, et l'on y voit la légende qui, dans les Evangiles apocryphes, deviendra si touffue. »

Ces indications suffiront à faire connaître l'esprit de l'œuvre qui, d'ailleurs, en ce qui concerne le Nouveau Testament, semble dénoter moins de maîtrise que pour l'Ancien. Souhaitons que les lecteurs de ce petit volume, après l'avoir parcouru, ne se croient pas grands clercs aux choses bibliques et qu'ils sentent surtout le besoin de s'instruire davantage et mieux.

3. — Ce qui caractérise et distingue l'Introduction à l'Ancien Testament de M. Meinhold (1), c'est qu'elle n'est pas seulement une introduction au sens où on l'entend d'ordinaire. L'auteur ne s'est pas contenté d'expliquer l'origine des livres bibliques, soit en rédigeant au sujet de chacun d'eux une sorte de monographie indépendante, soit en composant une véritable histoire de la littérature d'Israël suivant l'ordre chronologique de l'apparition des livres eux-mêmes ou des éléments, d'origines et de dates diverses, dont ils sont formés. En fait, M. Meinhold a bien écrit une histoire de la littérature d'Israël, mais comme le sous-titre de son ouvrage l'indique, il l'a encadrée dans le récit de l'histoire politique et complétée par des vues sur l'histoire de la religion. Il a réuni ce que la vie ne séparait pas, ce que les nécessités de l'étude ont amené à séparer. Les livres bibliques sont mieux compris du fait qu'on les replace dans leur milieu d'origine et que leur importance au point de vue de l'histoire des religions est mise en lumière. Ainsi conçue, l'introduction à l'A. T. est plus vivante et plus attrayante, plus proche de la réalité pour autant qu'on peut espérer l'atteindre, peut-être vaudrait-il mieux dire : plus proche de ce que l'on croit avoir été la réalité. Il est vrai que la nécessité de tout enserrer dans un volume assez court n'a guère permis que de caractériser chaque période de la vie d'Israël au point de vue politique, sans entrer dans le détail des événements. Mais ce n'est pas ici un défaut, car le lecteur retirera plus de profit de cette synthèse qu'il ne retiendrait d'un long exposé des

(1) J. MEINHOLD, *Einführung in das Alte Testament : Geschichte, Literatur und Religion Israels*, 2^e éd. remaniée (*Die Theologie im Abriss.*, t. I). Giessen, Töpelmann, 1926. In-8^o de VIII-350 p. Prix : 7 m. 40.

faits. De même en est-il, dans une certaine mesure, des éléments d'histoire de la religion que l'auteur rappelle à propos de tel livre ou de tel document.

L'inconvénient de la méthode est plutôt d'abord de diminuer la place accordée à l'introduction proprement dite, c'est-à-dire à l'étude de chaque livre en lui-même et dans ses origines littéraires. Cette étude est moins ample et moins poussée dans les détails qu'elle ne l'est dans telles introductions qu'on pourrait nommer. Il suffira de noter que chez M. Meinhold le livre des Proverbes est expédié en deux pages et celui d'Esdras-Néhémie-Chroniques, en trois seulement. L'inconvénient est ensuite de fragmenter et de disperser l'étude des livres que l'on considère comme composés d'éléments de dates diverses. Ce genre d'introduction n'est certainement pas ce qu'il y a de mieux pour le lecteur qui voudrait se rendre compte, par le menu, du procédé de composition du Pentateuque. Mais il est évident que l'auteur suppose la question résolue et qu'il présente des résultats. Et nous touchons ici à un troisième inconvénient de la méthode : l'histoire littéraire est conçue çà et là en fonction d'un système. Sur certains points elle est donc contestable. Elle tranche des questions discutées encore même entre critiques, et contient une part d'hypothèse. Et l'auteur l'entend bien ainsi, mais il estime que l'hypothèse est nécessaire au progrès de la science et il n'hésite pas à signaler les divergences qui subsistent toujours. C'est même un des avantages de ce volume que de contenir, malgré sa brièveté relative, un très grand nombre de renseignements et d'exposer moins encore des vues personnelles que l'état actuel des études dans les milieux de la critique protestante. A cet égard il est vraiment à jour et peut servir de point de départ pour l'étude des livres de l'A. T.

Comme on l'a indiqué, l'auteur accepte les solutions de la critique. Bien que d'ordinaire il fasse preuve d'une certaine modération, on ne saurait certes pas le qualifier de conservateur. Voici, à titre d'exemple, comment il explique l'origine du Psautier. Vers 400 avant Jésus-Christ, les psaumes III-XLI existaient et étaient attribués à David. Au cours du IV^e siècle se place l'origine des psaumes d'Asaph, de Coré et du second psautier dit de David, soit, dans l'ensemble, les deuxième et troisième livres du Psautier actuel. Après l'an 300 ont pris naissance la quatrième et le cinquième livre. La rédaction finale n'a pas eu lieu avant le début du I^{er} siècle avant Jésus-Christ et l'existence de psaumes machabéens est admise. De pareilles affirmations sont très discutables, et de plus en plus discutées, comme on verra par la suite de cette chronique.

4. — Un auteur qui s'intitule modestement « professeur de séminaire », et qui est en même temps un historien très apprécié, vient de nous donner une Histoire sainte qui, dans son genre et pour les lecteurs qu'elle a en vue, laisse assez loin derrière elle les ouvrages similaires auxquels on pouvait avoir recours jusqu'ici (1).

Cette histoire est conforme à toutes les exigences de la doctrine catholique et son auteur s'est même constamment appliqué à défendre la Bible des attaques diverses dont elle est l'objet. Mais il a apporté un soin égal à reconstituer le milieu historique de l'Ancien et du Nouveau Testament : à chaque époque il fait le tableau, non seulement de l'histoire politique d'Israël, mais des institutions et des mœurs. L'œuvre est donc à la fois historique et doctrinale, comme il convenait à une Histoire sainte. On se rendra compte de la place que tient la doctrine dans l'ouvrage en parcourant seulement la table analytique où se lisent par exemple les titres : inspiration et interprétation de l'Écriture Sainte ; révélation et religion primitives, patriarcales, mosaïques : les prophètes ; les miracles ; les promesses et les figures messianiques, etc.

Au point de vue de la facture du livre, il était difficile de présenter les faits historiques et en même temps de répondre aux objections et d'exposer, suivant les cas, la doctrine catholique ou les diverses interprétations libres. L'auteur a dû couper son récit. Il en est résulté un ouvrage très compartimenté. La trame est formée par le récit des faits, assez abrégé le plus souvent et régulièrement précédé de l'indication des sources. Certains chapitres sont précédés en outre de préliminaires qui ont pour objet de préparer l'esprit à l'intelligence du texte biblique, soit en fixant le sens et la portée de ce texte, soit en déterminant le cadre historique du récit. A la fin de la plupart des chapitres, des notes répondent encore aux questions qui ont pu surgir dans l'esprit du lecteur : notes par exemple sur les deux récits de la création, sur les jours-époques, sur la création de la femme, sur le serpent qui parle, sur la longévité des patriarches, l'universalité du déluge, etc. D'autre part, chaque grande période de l'histoire est annoncée par un aperçu synthétique qui la caractérise, note les faits essentiels et attire l'attention sur le développement de l'œuvre divine de la rédemption. Les cartes et les illustrations sont multipliées et une table chronologique détaillée achève l'ouvrage.

(1) *Histoire Sainte*, par un professeur de séminaire. Paris, Librairie générale et J. de Gigord, et Tours, Alfred Mamé, s. d. In-8° de 778 p.

Pour l'époque du Nouveau Testament, l'auteur s'est contenté d'exposer l'histoire politique de la Palestine sous la domination romaine, la situation du peuple juif et celle de la diaspora. Il a laissé de côté les récits évangéliques et ceux des Actes des apôtres.

On se demande, en parcourant ce livre, quels lecteurs l'auteur a eu en vue. L'avant-propos répond : « Ce livre a été composé pour être mis entre les mains des jeunes gens qui, sans avoir fait d'études spéciales, désirent cependant acquérir une connaissance plus approfondie de l'Histoire Sainte. » L'ouvrage n'est pas en effet adapté aux élèves mêmes de l'enseignement primaire catholique. Mais il convient spécialement à ses maîtres et il rendra service à tous ceux qui désirent savoir, de l'histoire biblique, un peu plus qu'on n'en sait communément. On s'en servira avec profit dans les cours d'instruction religieuse. Il pourrait même être utilisé dans l'enseignement secondaire catholique, dans les établissements du moins où l'on se préoccupe de l'Histoire sainte.

5. — Sous le titre d'Histoire du peuple d'Israël (1), M. E. Montet a résumé les diverses périodes de l'histoire de la nation et présenté en raccourci, dans un certain nombre de tableaux, l'état de la religion d'Israël aux différentes époques. Cette histoire est peu développée : le règne de Saül est raconté en deux pages et celui de David en occupe juste le double ; à une autre extrémité, quatre pages suffisent au soulèvement des Macchabées, trois à la dynastie des Asmonéens et deux aux dernières années de l'état juif, de l'an 4 avant J.-Ch. à l'an 4 après. Et l'impression des pages n'est pas dense.

L'ouvrage semble aussi avoir été rédigé hâtivement. On accepte volontiers les opinions courantes, et les affirmations absolues, excessives, les formules sans nuances, même erronées, ne manquent pas. « La première forme de la religion, pourtant, a été l'animisme » (p. 27). « On trouve aussi dans l'Ancien Testament, à toutes les époques, des traces très nombreuses de cultes solaires et sidéraux » (p. 28). « Le sacrifice... est un repas offert à elle (la divinité) et auquel le fidèle prend part. » « Un texte très ancien (Gen. xv, 7-17), qui nous raconte le sacrifice d'alliance entre Dieu et Abraham, renferme et exprime tous les éléments que nous venons de distinguer : la part est faite par moitié, dans le sacrifice, entre la divinité et le fidèle » (p. 30). Or, la conception du repas, très accentuée dans certains cas, en Chaldée par

(1) E. MONTET, *Histoire du peuple d'Israël depuis les origines jusqu'à l'an 70 après J.-C.*, Paris, Payot, 1926. In-8° de 196 p. Prix : Fr. 24.

exemple, ne suffit pas à expliquer tous les faits, et la division en deux parties (et non en deux parts) dans le sacrifice d'alliance a pour but de permettre aux contractants, quels qu'ils soient, de passer entre les deux moitiés de la victime, non de fournir à Dieu et à l'homme une part égale (1). « Dans ces temps reculés (avant Samuel) l'homme qui remplissait les fonctions de ministre de la religion n'était qu'un sorcier ou un devin » (p. 73). Le « ministre de la religion » était bien plutôt le sacrificateur. On écrit de Jérémie (p. 138) : « C'est un homme très religieux, mais un rationaliste. Il s'élève avec force contre ceux qui prétendent vainement connaître la volonté de Jahvéh. » Mais il prétend bien la connaître lui-même, ce qui n'est pas précisément d'un rationaliste. Du livre de Job, qui « est l'œuvre du littérateur le plus distingué de l'Ancien Testament » (p. 168), on nous dit que sa pensée « est tout à fait en dehors de la Loi et de la Tradition hébraïque et juive », ce qui est fort exagéré. La foi et la morale de Job ne manquent pas de points de contact avec celles des prophètes et la pratique des sacrifices s'y retrouve. L'absence de certains traits s'explique par le fait que l'auteur s'est placé à l'époque patriarcale.

Mêmes inexactitudes au point de vue de l'histoire proprement dite : De David « porteur d'armes de Saül », puis gendre du roi et vivant à la cour, on écrit : « David, dans ses désirs ambitieux de parvenir au pouvoir, ne craint pas de recourir à l'ennemi : il entre en relations avec le roi philistin de Gat Akioh ; plus tard il va résider en territoire philistin à Siklag. Saül, d'abord soupçonneux et jaloux, finit par haïr ce personnage qui a su capter sa confiance et se rendre indispensable. David est obligé de s'enfuir à Nob... » (p. 78). Quiconque lira ce texte sans être averti croira que David a entretenu des relations avec Achis avant d'être persécuté par Saül. Or les premiers rapports de David avec Achis mentionnés par la Bible sont postérieurs et de telle nature (I Sam. xxi, 11 ss.) qu'ils n'autorisent pas à supposer des relations antérieures. Même, d'après les commentateurs, ce récit anticiperait sur les événements et ce n'est que bien plus tard, après avoir erré de refuge en refuge, que David se serait rendu chez Achis (Nowack, cité par Dhorme *in loc.*). La campagne de Néchao II en Syrie, en 608, aurait eu pour objet d'agrandir ses états du côté de l'Euphrate au détriment de l'Assyrie dont la capitale, Ninive, était de nouveau investie par les Médès (p. 132). Or Ninive avait été prise et détruite en 612, et en 608 Néchao montait sur l'Eu-

(1) Voir G. FRAZER, *Le Folklore dans l'A. T.*, p. 137 s.

phrate comme allié des Assyriens, pour les défendre et non pour les dépouiller (voir *Revue Biblique*, 1924, p. 218 ss.). A propos de l'édit de Cyrus, « nous savons, par une inscription de Cyrus en caractères cunéiformes, que ce roi permit à tous les déportés de la période assyro-babylonienne de retourner dans leur pays d'origine » (p. 152). En fait, le cylindre de Cyrus ne parle expressément que des habitants « des cités le long du Tigre » qu'il rendit à leurs demeures, ce qui n'exclut d'ailleurs aucunement le retour d'autres exilés.

L'auteur se montre parfois sévère pour la religion d'Israël. Qu'elle soit née dans un milieu à certains égards fort peu élevé, qu'elle soit toujours restée inférieure à l'Évangile, ce n'est pas douteux. A se placer pourtant au seul point de vue humain, il semble qu'on aurait pu, dans certains cas, en parler avec plus de bienveillance.

L'ouvrage contient, en appendice, la liste des rois d'Israël et de Juda (sans dates), le tableau de la famille asmonéenne et la liste des préfets de Syrie. Il est orné de 25 illustrations, mais ne contient aucune carte.

6. — On sait que sir J.-G. Frazer s'est appliqué plus que personne, et avec une érudition très étendue, à chercher le sens de certaines croyances ou pratiques relatées dans l'Ancien Testament, en les comparant aux usages et traditions des autres peuples, en particulier des non-civilisés : il est probable en effet que les Hébreux « eux aussi sont passés par une ère de barbarie et même de sauvagerie », car leur littérature « contient mainte allusion à des croyances et des pratiques qu'on ne peut guère expliquer que comme des survivances rudimentaires d'un niveau de culture très inférieur » (p. vii). Mais comme ces études sont encore à leurs débuts, « quiconque explore présentement le folklore doit énoncer ses conclusions avec une hésitation et une réserve proportionnées à la difficulté et à l'incertitude des questions traitées » (p. viii). A plus forte raison la recherche des traces de barbarie et de superstition qu'on croit trouver dans l'Ancien Testament ne doit-elle pas faire perdre de vue « l'aspect plus élevé du génie hébreu qui se manifeste dans une religion idéaliste et une moralité pure, et dont l'Ancien Testament est le monument impérissable » (p. ix). Sir Frazer admet néanmoins, en général, les conclusions auxquelles sont arrivés les critiques modernes en ce qui concerne la composition et la date des différents livres de la littérature hébraïque. Régulièrement après avoir rappelé un récit biblique, il accumule les légendes ou usages analogues que lui fournit sa connaissance étan-

due de l'antiquité et des non-civilisés, puis il conclut avec plus ou moins d'assurance quant à la portée du texte de l'Ancien Testament. Le volume dont on rend compte (1) n'est d'ailleurs qu'une édition abrégée d'un ouvrage plus étendu sur le même sujet. L'auteur reste néanmoins abondant, disert et ne se hâte jamais : des pages entières relèvent de la poésie plus que de la science si l'on entend celle-ci en un sens étroit et rigoureux. Pour le lire il ne faut pas être pressé davantage. A cette condition on pénétrera peu à peu dans la mentalité des non-civilisés et si très souvent on ne parvient pas à des conclusions très arrêtées, car « le vague et la confusion sont caractéristiques de la pensée primitive » (p. 218), du moins aura-t-on quelque idée de façon dont les choses ont dû se passer dans leur esprit.

Quant à la Bible elle-même, la comparaison du folklore n'est pas sans apporter ici ou là quelque lumière à son texte. L'attitude de Jacob auprès du puits (Gen. xxix, 1-11) s'éclaire par l'usage des pleurs de salutation chez les primitifs. Encore faudrait-il nous dire comment cet usage est né et si la cause qui explique son origine n'expliquerait pas aussi les larmes de Jacob. Les innombrables récits parallèles à celui du déluge démontrent l'immense étendue des traditions relatives à ce sujet. Le culte des arbres dans l'antiquité et aujourd'hui encore en Orient peut servir au commentaire de textes comme ceux d'Is. lvii, 5 ; Ezéchiel, vi, 13 ; Os. iv, 13 s. ; etc. Les rites d'alliance, ceux du deuil, sont plus intelligibles et deviennent plus vivants pour nous quand nous voyons en usage ici ou là des rites analogues.

Dans d'autres cas on hésite devant les conclusions de l'auteur. Pour le récit de la création de l'homme par exemple on est un peu surpris de voir défiler avec leurs légendes toute une série de non-civilisés d'aujourd'hui, alors que les mythes babyloniens sont à peine utilisés. En ce qui concerne la chute, l'auteur arrange un récit à l'aide de diverses données du folklore. Le créateur plante au milieu du jardin un arbre dont les fruits donnent la mort et un autre dont les fruits confèrent l'immortalité, puis il charge le serpent d'aller renseigner l'homme sur les propriétés de l'un et de l'autre. Mais le serpent travestit le message en attribuant des effets de mort à l'arbre de vie et par cette habileté il se réserve l'usage de celui-ci. Car les serpents sont immortels : chaque année ils muent et recouvrent ainsi leur jeunesse. « Que telle ait été,

(1) J.-G. FRAZER, *Le Folklore dans l'Ancien Testament*, édition abrégée avec notes, traduction par E. Audra. Paris, Geuthner, 1924. In-8° de 18-447 p. Prix : Fr. 40.

ou à peu près, la version originale du récit biblique, c'est ce qui apparaît comme probable lorsqu'on lui compare les histoires... qui peuvent se grouper commodément sous deux titres : l'histoire du message dénaturé, et : l'histoire de la mue du serpent. » Mais justement ces histoires attribuent l'immortalité du serpent à tout autre chose qu'à l'usage d'un fruit et la Bible ne laisse pas entendre non plus que le serpent ait mangé du fruit de l'arbre de vie. Alors sur quoi se fonde-t-on pour supposer qu'il en a été ainsi ? — Le signe de Caïn aurait eu pour but, en réalité, de déguiser le coupable afin que l'âme de sa victime ne le reconnût pas et ne se vengeât point. Caïn en effet ne peut rien avoir à craindre que d'un revenant, puisque les hommes n'existent pas encore. Ici aussi il faut donc supposer une transformation complète de la narration. M. Frazer joue, il est vrai, de l'in vraisemblance du récit biblique, la terre n'étant pas peuplée. Mais cette « invraisemblance » s'opposait à la transformation du récit, telle que la suppose M. Frazer, autant qu'à sa formation première, et n'y a-t-il donc aucun autre moyen de justifier ou d'expliquer cette « invraisemblance » ? — Au sujet de la tour de Babel sont rapportées diverses histoires qui montrent les primitifs désireux et incapables d'escalader le ciel. Mais nulle part ces tentatives ne sont mises en rapport avec la confusion des langues si ce n'est sous l'influence du récit biblique. — L'alliance de Dieu avec Abraham (Gen. xv) donne lieu à de longues explications qui sont fort intéressantes. Peut-être y a-t-il lieu de faire observer à ce propos que les rites peuvent changer de sens tout en restant dans les mêmes principes. A l'origine, dans le sacrifice d'alliance, les contractants ont pu s'identifier à la victime, être censés ne faire qu'un avec elle et s'engager à partager son sort en cas de parjure ou d'inexécution du pacte. Mais en fait, dans Gen. xv, Yahveh est seul, semble-t-il, à accomplir le rite, et dans Jér. xxxv il n'y a pas alliance, mais convention ou engagement, sanctionné par la religion et par Dieu même, à libérer les esclaves. — La prohibition de faire cuire le chevreau dans le lait de sa mère reste mystérieuse malgré les faits relatés, car aucun d'eux, qu'il y ait défense de faire bouillir le lait ou de cuire de la viande dans le lait, n'unit ensemble le chevreau et sa mère. — La pratique des incisions et du sacrifice de la chevelure dans le deuil, si répandue dans l'antiquité sémitique et classique et chez les non-civilisés, aurait pour but de fortifier le mort : on lui donne du sang comme on fait aux malades et, les cheveux étant associés à la force, on lui transmet avec eux une source d'énergie. Mais s'il en est ainsi, on ne devrait parler de « culte des morts » que dans un sens très large et il n'y

aurait pas « adoration des morts » comme on nous le dit, ou bien il faudrait expliquer comment ils peuvent être à la fois si faibles et si puissants. — Un index alphabétique très complet termine le volume : il en facilitera l'usage en même temps qu'il en montre la richesse.

L'auteur et le traducteur ont fait œuvre utile en mettant à la portée d'un plus grand nombre de lecteurs les très nombreux renseignements contenus dans cet ouvrage. Quiconque étudie l'Ancien Testament devra dans un cas ou dans l'autre y avoir recours, même si les conclusions de l'auteur sont, ici ou là, discutables.

7. — La Bible a un sens caché dont la connaissance, transmise autrefois par la seule tradition orale, s'est depuis longtemps perdue : M. Engelmann s'est chargé de le retrouver (1). Qui se doutait que la Bible retraçât une lutte séculaire contre l'anthropophagie ? Il en est pourtant ainsi. Le fruit défendu dans l'Eden n'était autre chose que le « fruit du sein » et le premier précepte imposé à l'humanité fut l'interdiction du cannibalisme. Le crime de Caïn fut d'avoir dévoré son frère sans en « rien » laisser, suivant la force du mot *habel*. Mais du moins Caïn fut-il le premier à regretter la pratique courante et, en instituant la vengeance du sang, à établir la Société des « antianthropophagistes » : d'où l'efflorescence de la civilisation et des arts dans sa descendance, au témoignage de la Bible. Le précepte de l'Eden fut renouvelé après le déluge (Gen. ix, 1-7), au moins en faveur des membres de la tribu, et l'ablation, qui se pratique chez certains primitifs, d'une dent au jeune fiancé, s'explique sans doute par le renoncement à l'anthropophagie à l'égard du clan de la fiancée. Le récit de la création de la femme (Gen. II, 18 ss.) fait allusion à cet usage et raconte simplement comment on prenait femme au temps où les hommes allaient nus et n'en rougissaient pas : ne suffit-il pas de changer une lettre aux mots hébreux qui signifient « une de ses côtes » pour obtenir « une de ses dents » ? Prohibée dans la vie ordinaire, l'anthropophagie se maintint cependant dans le culte avec les sacrifices humains. Le sacrifice d'Abraham nous montre comment elle cessa, au moins en ce qui concerne les premiers-nés. Les prêtres, qui tenaient la place de ceux-ci, finissaient par être immolés après un temps de service plus ou moins long dans le sanctuaire. A preuve les histoires de Nadab et d'Abihu, des lévites dévorés par le feu lors de la révolte de Coré et des

(1) GÉZA ENGELMANN, *Der esoterische Sinn der Bibel*. Berlin, Pyramidenverlag, 1926. In-8° de 77 p. Prix : M. 3.

quatre cent cinquante prêtres de Baal immolés par Elie. On ne s'étonnera pas après cela que les prêtres aient été les instigateurs de la campagne contre les sacrifices humains : il y étaient intéressés. Le grand prêtre n'évitait la mort, en entrant dans le saint des saints, qu'en se substituant un animal, mais le sort qui tombait sur un des boucs avait dû tomber jadis sur un prêtre. D'ailleurs l'idée du sacrifice des premiers-nés est restée et on l'a appliquée plus tard à la mort du Christ.

Après le sang, les obscénités. D'Abraham à Josué et même au-delà, les récits bibliques ne sont trop souvent que des mythes d'un caractère spécial. Abraham, Joseph, Lévi, Moïse, Aaron, sont des personnifications du phallus. Le témoignage de l'arche (*aron* : Ex. xxv, 10-21) était le phallus, symbole de la divinité. Ceci nous est révélé par le dernier verset de la Genèse : le corps embaumé de Joseph fut placé, est-il dit, dans une caisse (*aron*). Or « Joseph » signifie phallus. Moïse prit l'objet qui était dans l'arche, le brisa, le remplaça par les tables de la loi et prohiba désormais toute image de la divinité. Et ceci est le moindre. La lutte de Jacob contre Dieu traduit une scène de sodomie, et il y en a beaucoup d'autres. Dans l'Evangile même, l'auteur trouve le mythe de la génération dans l'histoire de l'hémorroïsse et le crime de Jésus est d'avoir révélé à ses disciples le mystère du nom divin dont l'étymologie part d'une obscénité !

Aegri somnia : avec beaucoup d'indulgence on ne peut qualifier autrement un pareil livre. Il peut cependant avoir une utilité. L'auteur emploie en somme, avec exagération et maladresse seulement, la méthode qui prétend trouver un sens nouveau aux récits bibliques en s'appuyant sur les analogies que fournissent la connaissance des cultes cananéens et l'étude du folklore. Le résultat est précieux par son absurdité. Il montre combien la méthode est dangereuse et avec quelle réserve il faut accueillir ses conclusions, même quand elles sont moins surprenantes.

8. — Le Deutéronome étant au centre de la question du Pentateuque, c'est sur ce livre que se porte actuellement le principal effort de toute une école dont le mot d'ordre avoué est : *Los von Wellhausen*, et dont le but est de renverser les théories critiques sur l'origine du Pentateuque. De tous côtés on est las des excès de la critique littéraire. On sent tout ce qu'il y a trop souvent de purement logique et d'artificiel dans le découpage du texte et dans la distribution de ses morceaux entre les divers documents, qui se subdivisent d'ailleurs à l'excès. On éprouve le besoin de revenir à une critique plus réelle et moins formelle.

En soi, cette orientation est excellente et doit être considérée avec intérêt. Mais les exégètes catholiques qui n'ont pas su dissimuler la satisfaction que leur causait l'espoir de voir le bloc critique se désagréger sont allés un peu vite. On ne voit pas que les résultats fournis jusqu'ici par la nouvelle école aient apporté aucun avantage aux partisans de la tradition. Si le Deutéronome est au centre de la question du Pentateuque, la question centrale du Deutéronome est celle de l'unité du sanctuaire. Du moins on le considère ainsi. Depuis de Wette et Wellhausen, et il en était déjà de même pour saint Jean Chrysostome et saint Jérôme, le Deutéronome est le Livre de la loi découvert dans le temple sous Josias et qui devint la base de la réforme du pieux roi. Or c'est sur ce point surtout que portent les attaques récentes contre le système de Wellhausen. Les uns, se fondant sur ce que l'unité de sanctuaire n'a été réalisée qu'après l'exil, estiment que le Deutéronome, qui l'impose, n'a été composé que vers l'an 500. Ce serait une œuvre postexilienne. Les autres le laissent au septième siècle ou même s'efforcent de le faire remonter plus haut, mais en sacrifiant l'unité de sanctuaire : le Deutéronome ne l'exige pas et Josias ne l'a pas réalisée, même temporairement. D'un côté comme de l'autre on ne voit pas bien de quoi peuvent avoir à se féliciter, jusqu'à présent, les fidèles de la tradition, car si Wellhausen tombe, il est remplacé par quelque chose de pire.

C'est au second groupe de la nouvelle école qu'appartient M. W. Staerk. La brochure dans laquelle il expose ses idées, à la fois avec ardeur et méthode, est intéressante, d'abord parce qu'elle relate les efforts de plusieurs critiques qui l'ont précédé dans cette voie, puis parce qu'elle reprend, renforce et complète leur argumentation, celle surtout d'Oestreicher (1). Le Deutéronome et Josias n'ont eu en vue que la pureté du culte et non l'unité de sanctuaire. Dans II R. xxiii, les fragments relatifs à l'unité ne tiennent pas au contexte, et quant au Deutéronome, c'est une faible partie de son texte qui semble l'exiger, parce qu'on la comprend mal. De Deut. xxiii, 16 s., il ressort en effet que l'article peut avoir un sens générique et le nom de nombre un sens distributif. Deut. xii, 14 doit donc être interprété : « ...dans tout lieu que Yahveh choisira dans chacune de tes tribus. » La multiplicité des lieux de culte est autorisée ici comme dans Ex. xx,

(1) W. STAERK, *Das Problem des Deuteronomiums. Ein Beitrag zur neuesten Pentateuchkritik*. Gutersloh, C. Bertelsmann, 1924. Petit in-8° de 65 p. Prix : M. 2.

24. D'ailleurs l'unité de sanctuaire eût été impraticable en un temps où les tribus subsistaient encore.

Le plaidoyer, dont on ne peut résumer ici tous les arguments, est habile, bien qu'un peu subtil dans l'interprétation de XII, 14. Ici la langue invite à traduire : « ...dans un certain lieu que Yahveh choisira dans une de tes tribus. » C'est ce qu'on appelle en grammaire le cas de détermination imparfaite, où l'hébreu emploie en effet l'article (cf. Gen. XVI, 7 ; XXVII, 11 ; Deut. XV, 17). La formule n'était pas amphibologique pour les Hébreux, car elle est entendue au sens de l'unité absolue de sanctuaire dans I R. VIII, 16 ; XIV, 21 et II R. XXI, 7. L'écrivain deutéronomiste auquel on attribue le jugement porté sur les rois (I R. XV, 14, etc.) n'a pas compris non plus autrement puisqu'il blâme les rois les plus pieux d'avoir toléré les hauts lieux. Il est d'ailleurs significatif que parmi les critiques qui sont avec M. Staerk pour exclure du Deutéronome l'unité du lieu de culte, les uns comme A. C. Welch n'y arrivent qu'en considérant XII, 1-7 comme une addition tardive qui a changé le sens primitif du chapitre ; les autres, qu'en dénonçant au moins les mots « dans une de tes tribus » (XII, 14) comme une interpolation. C'est avouer que les formules, dans leur teneur actuelle, expriment bien la loi d'unité de sanctuaire. Cette loi était d'ailleurs aussi praticable au temps de Josias, dont la réforme visait le seul royaume de Juda, qu'elle le fut après l'exil.

La thèse de M. Staerk ne paraît donc pas démontrée. On ne perdra pas néanmoins son temps à le lire. On y apprendra, si on l'ignore, que la question du Pentateuque et celle du Deutéronome sont toujours très vivantes et particulièrement agitées en ce moment. On aura profité si l'on retient que l'unité de sanctuaire n'est pas l'objet unique, ni même principal, de la loi Deutéronomique.

9. — Le livre consacré par M. Skinner à Jérémie (1) contient une série d'études qui embrassent la vie et l'œuvre du prophète et présentent un grand intérêt, comme on en peut juger par la seule énumération des titres : la place de la prophétie dans la religion d'Israël ; prédestination et vocation (de Jérémie) ; le péril du nord ; les deux religions d'Israël (la religion populaire et la religion des prophètes) ; l'appel au repentir national ; Jérémie

(1) JOHN SKINNER, *Prophecy and Religion : Studies in the life of Jeremiah*. Cambridge, University Press, 1926 (reimpression). In-8° de VIII-360 p. Prix : 12 sh. 6 d.

et le Deutéronome ; dans le sillage de la réforme ; Jérémie moraliste ; temple et sacrifice ; l'inspiration prophétique (lutte contre les faux prophètes) ; la vie intérieure de Jérémie ; le nouvel ennemi du nord ; la voie de la vie et la voie de la mort (la ruine de Juda et l'attitude du prophète) ; à Maspha ; l'avenir de la religion : la lettre aux exilés, la restauration d'Israël, le roi messianique, la nouvelle alliance ; les derniers jours de Jérémie.

La manière dont l'auteur a traité ces divers sujets dénote une longue familiarité avec le livre de Jérémie et témoigne d'une réelle pénétration. Aussi pourra-t-on retirer, de la lecture de son ouvrage, une meilleure connaissance de la vie et de l'œuvre du prophète que de l'étude de tel commentaire qui peut-être aura mieux fait connaître le livre. D'ailleurs M. Skinner indique et souvent même traduit les textes qui sont à la base de son travail, ceux dans lesquels il croit trouver l'expression de la pensée personnelle du prophète, et il communique, surtout dans les notes, les résultats de l'étude critique qu'il en a faite.

On lira surtout avec profit l'étude de la vie intérieure du prophète et de sa piété personnelle, de cette intimité avec Dieu qui de soi aboutit à un effort habituel pour mettre toutes ses pensées et tous ses sentiments en harmonie avec la volonté divine et trouver son bonheur à être en accord avec elle. C'est instruit par une longue et progressive expérience, que Jérémie a vu dans cette religion du cœur l'idéal de la religion de l'avenir, et il a contribué à la créer plus encore par son exemple que par ses enseignements.

Le développement ultérieur de la religion et les convictions personnelles de M. Skinner ont pu influencer çà et là sur l'interprétation qu'il nous donne de la pensée de Jérémie. Mais on ne saurait lui reprocher rien de systématique. On pourra néanmoins dans plus d'un cas se trouver d'un avis différent. Il semble bien, par exemple, qu'il exagère les espérances que Jérémie aurait fondées sur le petit groupe des Judéens qui s'étaient rassemblés autour de Godolias après la ruine de Jérusalem. Dire que ces quelques mois furent un temps heureux qui donna un avant-goût de la parfaite félicité de l'âge messianique et que Jérémie a pu voir dans la communauté de Maspha le germe du futur royaume de Yahveh, l'aurore de l'âge d'or que les prophètes avaient prédit, c'est aller un peu loin. Il n'y eut qu'une courte période de détente et de repos pour des malheureux que la guerre et la famine avaient déprimés. Quant à Jérémie, ses espérances messianiques se lient à la fin de la déportation. Elles ne vont pas sans le retour des exilés, qui restent la meilleure partie du peuple, sans la restauration de la nationalité et même de la monarchie

davidique. Or, d'après Jérémie lui-même, le retour ne devait avoir lieu qu'après soixante-dix ans de domination babylonienne. Si d'ailleurs Jérémie avait fondé tant d'espérances sur la communauté de Maspha, aurait-il, même déconcerté par le meurtre de Godolias, hésité dix jours avant de se prononcer contre le départ pour l'Égypte ? Il semble que M. Skinner ait trop cédé au désir de dater du séjour à Maspha les prophéties messianiques et à l'idée de les croire inspirées, dans une certaine mesure, par les circonstances.

10. — Dans « Les plus vieux chants de la Bible » (1), M. Causse se relie aux tendances qui, surtout depuis les travaux de MM. Gunckel et Mowinckel, dominent l'étude du Psautier.

L'objet direct de son travail est de décrire la formation et le développement du lyrisme hébreu dans les premiers stades de son évolution, de remonter par conséquent aux origines, de dépasser la période proprement littéraire et d'atteindre celle de la transmission orale.

Un premier chapitre traite de la poésie populaire primitive.

Celle-ci n'a guère produit que quelques formules brèves et grossièrement rythmées : cris de guerre (Gen. iv, 24 ; Nomb. x, 35-36 ; Ex. xvii, 16 ; Jug. vii, 18), chants de triomphe (Ex. xv, 21), chansons de travail (Nomb. xxi, 17), sentences de bénédiction, de malédiction (Gen. xxiv, 60 ; xiv, 19-20 ; Nomb. vi, 24-26 ; Jos. vi, 26 ; Gen. ix, 25-27), mais qui remontent pour la plupart à l'époque nomade. La forme est rudimentaire (2) et surtout, à cette date, l'art est « une œuvre collective et une fonction de la vie du clan ».

Le second chapitre étudie la poésie lyrique nationale au temps des juges et des premiers rois. Dès l'établissement en Canaan commence, avec les poètes chanteurs, la période littéraire. On rapporte à cette période les bénédictions de Jacob et de Moïse (Gen. xxix ; Deut. xxxiii), le cantique de Débora (Jug. v), le *machal* contre Moab (Nomb. xxi, 27-30), diverses plaintes

(1) A. CAUSSE, *Les plus vieux chants de la Bible*. Paris, F. Alcan, 1926. In-8° de 175 p. Prix : 15 fr.

(2) On lit, p. 22, en note : « Dans la pensée hébraïque, le parallélisme est le seul procédé prosodique que nous connaissons avec quelque certitude. » L'auteur a dû écrire : « Dans la poésie hébraïque... ». Mais le parallélisme est-il bien un procédé « prosodique » ? Et n'en existe-t-il pas un autre que nous connaissons, non pas avec précision, mais avec assez de certitude ?

funèbres (II Sam. I, 19-27 ; III, 33-34) et les oracles de Balaam (Nombr. xxiii-xxiv). Les poèmes sont cités et dans une certaine mesure expliqués. Des remarques assez pénétrantes sont faites, par exemple, en ce qui concerne le sentiment de la nature chez les primitifs.

Dans le troisième chapitre, les origines de la poésie cultuelle sont mises en rapport avec les anciens sanctuaires. On étudie ici Ps. xxiv, 7-10 ; I R. VIII, 12-14 ; Ps. xxix ; Ex. xv, 1-28 ; Ps. lxxx, vi ; xxxv, 4-8 ; xxxviii et lx. Il s'agit surtout d'hymnes et de lamentations collectives ou individuelles. « On peut estimer qu'un très grand nombre de psaumes cultuels datent dans leurs éléments constitutifs de l'époque royale. Et sans doute faut-il aller plus loin encore, et reconnaître dans certains morceaux des éléments prédauidiques (1) ». M. Causse se rallie à l'interprétation de Mowinkel au sujet des *pô'alé-âwen*. (Ps. vi) : o'était primitivement les magiciens qui ont envouté le malade. On avoue cependant que « les allusions à des rites de conjuration accomplis sous la direction du prêtre sont plutôt rares dans les psaumes de pénitence » (2). Et plus loin : « Au moment et dans les milieux où les psaumes ont été rédigés sous leur forme actuelle, il paraît bien que la conception primitive du « maléfice » et de l'incantation magique était à peu près oubliée. En tout cas elle n'avait plus de place dans le yahvisme officiel » (3). La théorie de Morvinkel est en effet inacceptable pour la période littéraire des psaumes, vu que les termes usuels en hébreu pour désigner le maléfice, la magie et les magiciens, sont tous absents du Psautier, au contraire de ce qui a lieu dans les textes babyloniens. Il ne peut donc s'agir, tout au plus, que de cette période obscure qu'on peut appeler la préhistoire des psaumes. Mais encore n'est-ce pas abuser de l'analogie que de supposer, à des termes hébreux dont le sens à l'époque historique n'est pas douteux, un emploi différent pour une période plus ancienne, parce que le maléfice et la conjuration étaient choses courantes à Babylone ?

Un dernier chapitre s'attache à discerner l'influence que la civilisation royale peut avoir exercé sur l'évolution de la poésie hébraïque. Les règnes de David et de Salomon sont marqués par l'initiation d'Israël à la culture orientale, l'accroissement de la richesse, l'apparition du luxe et l'éclosion d'un art israélite. Alors les chants nationaux furent recueillis dans le Livre des

(1) P. 88.

(2) P. 117.

(3) P. 119.

Guerres de Yahveh et dans le Livre du juste. La littérature de cour commença à fleurir : on lui doit le psaume XLV. A partir de ce moment la royauté et la religion sont associées, comme il apparaît dans les psaumes royaux, qui sont d'avant l'exil et dont quelques-uns même remontent aux premiers temps de la dynastie davidique, comme par exemple le poème contenu dans II Sam. XXIII, 1-7. Le psaume XX est antérieur aux prophètes. Sont cités encore les psaumes XXI, 9-13 ; XVIII, 32-50 ; CXVIII, 10-16. Des psaumes II et CX on donne une explication historique et non eschatologique. Le psaume II peut se placer au VII^e ou au X^e siècle. Dans le ps. LXXII, au contraire, l'idéal de la royauté n'est plus exclusivement guerrier : c'est une prière, une bénédiction prononcée le jour de la fête du prince par un prophète qui demande d'abord pour son roi les vertus de justice et de pitié envers les faibles.

Dans toute la période étudiée, la poésie lyrique d'Israël reste de caractère collectiviste : elle a pour but d'exprimer les sentiments communs au groupe. Même dans les prières que doit prononcer un individu, les formules sont applicables aux cas similaires, et des motifs traditionnels sont développés. La poésie, autrefois fonction du clan, est devenue une fonction de l'Etat et de la communauté religieuse. Elle participe de la stabilité du rite et de l'inviolabilité de la chose sacrée. Mais à partir du VIII^e siècle l'individualisme se développe. La piété devient plus spirituelle et intérieure. Sous l'influence d'Isaïe et de Jérémie, la vraie prière apparaît, celle qui est un entretien de l'âme avec Dieu. En Jérémie surtout la piété trouve son expression et c'est lui qui donne à la poésie lyrique personnelle sa forme définitive. Un genre nouveau est créé. Après l'exil apparaîtront de vrais cantiques spirituels, prières, élévations, confessions, qui n'ont pas été écrits d'abord pour l'usage cultuel, mais qu'on adapta bientôt aux besoins du culte pour en faire des chants de la communauté.

L'ouvrage de M. Causse est suggestif. Il montre bien dans quelle voie est engagée désormais l'étude des psaumes. Tout n'est pas assuré dans les positions de l'auteur. Constatations, conjectures et exagérations s'entremêlent. La reconstruction du passé reste plus ou moins hypothétique. Mais il n'est pas douteux que la méthode soit en progrès sur celle du siècle précédent et qu'elle doive conduire, avec le temps, à des conclusions meilleures.

II. — Voici un petit livre qui n'épuise pas les questions qu'il touche, mais qui a l'avantage d'indiquer aussi dans quelles voies

nouvelles est engagée l'étude de l'Ancien Testament et en particulier celle des Psaumes (1). Dans l'introduction, M. D. C. Simpson marque les positions. La critique littéraire, ou haute critique, qu'en un temps on a redoutée comme l'ennemie de la révélation, a prouvé depuis longtemps qu'elle est l'alliée de la foi aussi bien que de la raison. Elle a permis de formuler une théorie du développement de la religion d'Israël qui est généralement acceptée aujourd'hui dans ses grandes lignes et qui n'exclut aucunement la vérité de la révélation accordée par Dieu, à son peuple. Désormais c'est du côté de l'étude comparée des religions que se tournent les critiques pour expliquer la religion d'Israël. La Bible a des points de contacts évidents avec d'autres législations, d'autres cosmogonies, d'autres institutions cultuelles, d'autres sagesses, etc. Certes on ne veut pas dire que le Judaïsme n'est qu'un assemblage d'éléments empruntés à cinq ou six nations différentes. Mais les peuples païens ont gardé, tout en les défigurant, certains aspects de la vérité révélée, et ces vérités éparses, la religion d'Israël les a réunies, purifiées, élevées, non sans y ajouter. C'est à l'histoire de ce développement que doivent s'attacher maintenant les critiques et c'est de ce point de vue qu'ils ont en particulier à étudier le Psautier dont la critique littéraire, en se préoccupant uniquement du style et des idées, n'a pas réussi à retracer le développement ni à fixer les dates. Ici interviennent les auteurs des diverses études contenues dans le volume.

Pour M. H. Gressmann, la comparaison des Psaumes, soit entre eux, soit avec les poèmes de même genre qu'on trouve dans les livres historiques ou prophétiques, soit avec la poésie sacrée des religions babylonienne et égyptienne, permet d'esquisser l'histoire de la « psalmodie » hébraïque. Celle-ci remonte aux origines. Elle était alors en rapport étroit avec le culte public et privé, les fêtes, les cérémonies : les rites n'ont jamais été séparés de la parole et du chant. Par la suite, le psaume se sépare du culte et devient plus spirituel, au point même de s'opposer à l'usage des sacrifices : ceci, sans doute, sous l'influence des prophètes d'abord, mais aussi par suite du développement des colonies juives à l'étranger et de l'institution des synagogues. A l'origine aussi le psaume

(1) *The Psalms. Essays on their religious experience and teaching, their social background, and their place in the development of Hebrew Psalmody*, by H. Gressmann, H. Wheeler Robinson, T. H. Robinson, G. R. Driver, A. M. Blakman, edited with an Introduction by D. C. Simpson. Oxford, University Press, 1926. Petit in-8° de xxviii-197 p. Prix : 7 sh. 6 d.

était en rapport étroit avec les événements contemporains, il y faisait allusion ou même les décrivait. Les psaumes plus récents font au contraire l'histoire du passé. De ce chef il faut conclure que la plupart des psaumes que nous possédons sont relativement tardifs. Les attributions de psaumes particuliers à David ne sont pas historiques, mais il n'y a pas non plus de psaumes machabéens. Un grand nombre de psaumes sont préexiliens même si notre Psautier est celui du ^v^e siècle.

M. H. Wheeler Robinson décrit la vie intérieure des psalmistes et les conditions sociales dans lesquelles ils se sont trouvés : il utilise aussi à cet effet les Proverbes et l'Ecclésiastique. M. Théodore H. Robinson étudie la doctrine des Psaumes sur Dieu et ses rapports avec l'homme et aussi l'eschatologie dans le Psautier. Sur ce dernier point les Psaumes contiennent peu de chose ; les traits relatifs à une eschatologie catastrophique y sont rares. On y trouve cependant l'expression d'un règne permanent de Yahveh, dont l'eschatologie tardive s'est emparée pour le développer, et le reflet, dans les esprits les plus élevés, des croyances eschatologiques du vulgaire et des espérances nationales telles qu'elles furent avant même le ^{viii}^e siècle. Ainsi les psaumes auraient fourni une partie de la matière première de l'eschatologie ultérieure et ils garderaient un écho affaibli de l'eschatologie populaire ancienne.

En raison des nombreux traits communs aux œuvres littéraires égyptiennes et aux psaumes hébreux, M. Blackman accorde que l'Égypte a exercé une influence sur la poésie lyrique religieuse d'Israël. Mais ses rapports avec Canaan ont été si suivis dans tous les temps, qu'elle a subi elle aussi des influences sémitiques et c'est à celles-ci qu'elle doit l'idée ou plutôt le sentiment du péché et le désir du pardon divin.

L'étude de M. G. R. Driver sur l'influence babylonienne dans les psaumes est beaucoup plus développée et plus complète que toutes les précédentes. Elle porte sur la forme, sur la langue et sur le contenu théologique des psaumes. Les ressemblances que l'on constate de part et d'autre, dans certains cas ne dépassent pas celles qui existent entre d'autres peuples qui n'ont jamais été en contact : dans d'autres cas elles s'expliquent par la communauté d'origine des deux peuples. Mais les hymnes babyloniens n'ont pas exercé d'influence directe sur les psalmistes hébreux : ils ignorent le monothéisme et n'accordent pas à la morale la prééminence qu'elle garde dans la religion d'Israël. Mais on peut parler d'une influence indirecte : les ancêtres d'Israël ont séjourné en Mésopotamie ; les Amorréens ont répandu dans l'ouest la mythologie

babylonienne ; les Cananéens ont transmis aux Hébreux l'empreinte reçue de Babylone au temps de Sargon l'ancien et à l'époque des lettres d'El-Amarna. Au temps de l'exil une influence directe fut exercée par Babylone sur Israël, mais elle resta assez superficielle.

12. — M. Rahlfs, dont les travaux sur les Septante sont bien connus, a été chargé par la Société des Sciences de Göttingue de préparer une édition manuelle de la Bible grecque. Ruth a été publié en 1922. La Genèse a paru en 1926 (1).

Pour établir le texte de la Genèse, M. Rahlfs s'est servi des manuscrits collationnés par MM. Brooke et Mc Lean pour la grande édition de Cambridge et aussi du fragment de Berlin (911) non encore publié, de la version syro-hexaplaire et à son défaut de la traduction arabe de celle-ci, de la traduction arménienne et parfois des versions sahidique et bohairique. Ces témoins se partagent entre la recension d'Origène, celle de Lucien, une troisième qu'on trouve surtout dans les chaînes, et d'autres moins importantes. La recension d'Origène a pour témoin le manuscrit G, un certain nombre de minuscules et la version syro-hexaplaire ; mais pour Gen. 1-xiv, 23, les témoins sont répartis en deux groupes, un groupe principal et un groupe secondaire, celui-ci comprenant les manuscrits dont le texte est moins pur ou même composite. La recension de Lucien est représentée par le seul minuscule 75 et encore n'y est-elle pas conservée à l'état pur ; un groupe secondaire de minuscules s'apparente aussi à cette recension, en ce sens qu'il en dépend, mais a subi d'autres influences. Une troisième recension est attestée surtout par deux manuscrits de chaînes, les minuscules 52 et 57, mais aussi, à partir de xxii, 22, par le manuscrit 54 qui a le texte biblique seul. Il en existe d'autres témoins, mais la collation des manuscrits dans Holmes-Parsous n'est pas assez sûre pour qu'on puisse les utiliser et il n'est pas certain non plus que la *Catena Nicephori* reproduise sans modification le texte biblique qui est à la base des chaînes. Ici encore d'ailleurs, un groupe secondaire de manuscrits est à distinguer du groupe principal. Enfin, d'autres minuscules forment encore trois petits groupes distincts des précédents. Il ne faut pas oublier aussi que le même ms. peut représenter une recension pour un livre biblique et une autre recension pour un autre. Il arrive même qu'au cours d'un livre comme Ruth ou la Genèse, la forme du texte change, soit par suite d'un changement de copiste, soit parce que le copiste

(1) A. RAHLFS, *Septuaginta*. — I. *Genesis*. Stuttgart, Privilegierte Württembergische Bibelanstalt, 1926. Grand in-8° de 201 p. Prix : 3 m. 50.

a comblé, à l'aide d'autres formes de texte, les lacunes que présentait le ms. qu'il devait reproduire.

De ce qui précède, il résulte qu'un assez grand nombre de mss., savoir tous les onciaux sauf G, le ms. de Berlin 911 et quelques minuscules, ne se laissent rattacher à aucun groupe. On voit aussi que M. Rahlfs n'arrive pas à des résultats conformes au programme tracé par de Lagarde, d'après lequel la reconstruction du texte préorigénien des Septante dépendait d'abord du rétablissement des trois recensions en usage au IV^e siècle, l'hexaplaire, la lucianique et l'hésychienne. En dehors des trois recensions mentionnées par saint Jérôme, et avec lesquelles seules on comptait jusqu'à présent, d'autres formes de texte se révèlent dont il faut aussi tenir compte.

A la différence des éditions antérieures des Septante, qui reproduisent le texte d'un manuscrit déterminé sauf à relever dans les notes les variantes des autres témoins, M. Rahlfs a établi, comme base de son édition, un texte critique, c'est-à-dire qu'il a choisi toujours la leçon qui, vu l'état de la tradition manuscrite, et après comparaison avec l'hébreu, lui a paru la meilleure. Les principes qui ont guidé le choix sont les suivants : 1. Comme Origène a corrigé le grec d'après l'hébreu, les leçons des mss. hexaplaire qui s'accordent exactement avec le texte massorétique ne doivent pas être retenues, à moins qu'il ne soit vraisemblable que la correction d'Origène a précisément consisté à rétablir la leçon primitive du grec. Les leçons au contraire qui ne s'accordent pas exactement avec TM ont toute chance d'être anciennes, car elles ne sont pas d'Origène. — 2. Même dans les témoins non-hexaplaire, les leçons qui s'accordent exactement avec TM ont chance d'avoir subi l'influence de l'hébreu. Les leçons divergentes ou plus libres sont en général à préférer. Il est cependant des cas où la leçon semblable à TM a été modifiée après coup dans le grec parce qu'elle paraissait inintelligible ou peu correcte au point de vue de la langue. — 3. Le traducteur aimait à varier ses formules pour rendre les mêmes expressions hébraïques, tandis que les recenseurs ou les copistes tendent à les uniformiser. De ce chef les formules divergentes devront être d'ordinaire préférées. — 4. Tout au plus pouvons-nous, à l'aide de nos divers témoins, remonter jusqu'au début du III^e siècle après Jésus-Christ. Aux altérations que le texte grec a pu subir au cours des siècles précédents on ne peut remédier que par la conjecture critique et en s'aidant de la comparaison avec l'hébreu. Le texte rétabli d'après ces principes ne représentera pas toujours le texte primitif, mais il sera certainement meilleur que celui des éditions précédentes,

même si dans certains cas, en l'absence de tout principe directeur, on est réduit à adopter la leçon attestée par le plus grand nombre des manuscrits ou par les plus anciens.

Quant à l'apparat critique, il range en premier lieu les leçons des manuscrits anciens qui ne sont inféodés à aucun groupe (onciaux, sauf G, et 911), puis les leçons des trois groupes principaux suivies de celles des groupes secondaires, enfin celles des autres manuscrits. Mais ce qu'il veut donner avant tout, ce sont les leçons des groupes et non des manuscrits pris individuellement. Quand le groupe se divise entre plusieurs leçons, un exposant indique la proportion des témoins qui sont en faveur de chacune d'elles. Tandis que les leçons des groupes sont toujours indiquées, lors même qu'elles ne se trouvent que dans un seul, les leçons singulières qui ne se rencontrent que dans un seul manuscrit isolé (ne faisant partie d'aucun groupe) d'ordinaire ne sont pas mentionnées, sauf pour A, pour B à partir de XLVI, 28 (où commence l'ancien manuscrit) et pour le ms. 911. On a cependant agi autrement dans les cas où les témoins sont très divisés et où plusieurs leçons bien attestées s'opposent les unes aux autres.

Cette édition de la Genèse sera vraiment utile, en raison surtout du classement des variantes qui en rendra l'usage plus facile et plus rapide pour tous ceux qui, sans faire de la critique textuelle leur spécialité, veulent néanmoins se servir des versions anciennes pour l'étude de la Bible et l'établissement du texte. On souhaite que les autres livres de l'Ancien Testament puissent être édités à leur tour avec le même soin et la même compétence.

13. — La critique textuelle, si elle exige beaucoup de science, est cependant un art, mais ce n'est pas un art d'agrément. Il faut être d'autant plus reconnaissant aux savants qui, sans craindre l'aridité du travail, consacrent leur temps et leur peine à rassembler les éléments nécessaires à la comparaison des textes. Ils nous permettent de pénétrer, sur un point donné, dans l'histoire du texte biblique et nous fournissent les moyens de retrouver, dans les passages altérés, sinon toujours sa forme primitive, du moins la plus ancienne qu'il soit possible d'atteindre. A la suite du regretté Eberard Nestle, MM. J. Dahse et Erwin Nestle ont ainsi contribué à nous donner le double texte, hébreu et grec, du livre de Jérémie, muni chaque fois d'un appareil critique considérable (1).

(1) Eberard NESTLE, *Das Buch Jeremia griechisch und hebräisch*, nach dem Tode des Herausgebers besorgt von J. Dahse und Erwin Nestle. Stut-

Le texte hébreu est une reproduction de l'édition de Ginsburg, la meilleure qui existe du texte massorétique. Il est muni, au bas des pages, d'un double appareil critique. Le premier, qu'on peut qualifier de massorétique, contient toutes les variantes de Ginsburg, sauf en ce qui concerne le métheg, et d'autres encore recueillies par Eberard Nestle. Toutes d'ailleurs, de l'aveu de l'éditeur, n'ont qu'une importance très relative et n'intéressent guère que l'étude de l'hébreu massorétique. Un second appareil, limité aux pages 1-5 et 10-22, a pour but de corriger les altérations du texte hébreu. En pareil cas, il note les divergences des anciennes versions (Septante, Aquila, Symmaque, Théodotion, Pechitto, Targum et Vulgate latine), retraduites en hébreu, et un certain nombre de conjectures des critiques modernes. Le travail d'Eberard Nestle n'a pas été complété sur ce point : on a jugé que l'essentiel de ce qu'on aurait pu donner se trouvait déjà dans d'autres éditions du texte, celle de Kittel par exemple.

Le texte grec imprimé en face du texte hébreu est celui du codex Vaticanus, mais corrigé des fautes indiscutables et pourvu des signes diacritiques d'Origène. Un triple appareil occupe le bas des pages. Le premier donne, outre les leçons fautives de B qui ont été corrigées dans le texte, les leçons divergentes des manuscrits qui représentent la recension de Lucien ou qui s'y apparentent, si bien qu'en combinant ces leçons avec le texte principal on obtient le texte complet de Lucien. Le troisième appareil contient les leçons des témoins qui, d'ordinaire ou dans le cas donné, se rapprochent de l'hébreu ; le second au contraire, celles qui s'en éloignent et aussi les leçons importantes ou caractéristiques qui n'ont pas trouvé place dans le premier et le troisième.

Pour tout l'apparat critique, on a utilisé les manuscrits connus par Swete et Holmes-Parsons, les textes imprimés de l'édition de Complute, de l'aldine et de la sixtine, enfin la version syro-hexaplaire et la version arménienne. Un appareil distinct donne les fragments des Hexaples d'après Field et Swete.

Le seul point au sujet duquel on pourrait exprimer des regrets est celui du second appareil du texte hébreu. Il ne s'étend d'abord qu'à la moindre partie du livre et là même où il existe, il est nombre d'altérations du texte hébreu que les variantes relevées n'aideront pas à corriger et nombre d'autres pour lesquelles on n'en a relevé aucune. Il serait cependant très utile pour la critique textuelle de posséder les variantes des anciennes versions. Leur

comparaison est aussi nécessaire pour la correction du texte hébreu que celle des manuscrits des Septante, et ni l'édition de Kittel, ni aucune autre, ne les a recueillies avec l'ampleur désirable. Mais ce serait là un nouveau travail à entreprendre et on aurait mauvaise grâce à ne pas reconnaître d'abord la valeur de celui qui nous est donné. Posséder, pour un livre de l'Ancien Testament, à peu près toutes les variantes des manuscrits des Septante et présentées de façon aisément utilisable n'est pas un mince avantage et il faut remercier les éditeurs de nous avoir fourni un excellent et sûr instrument de travail et à un prix aussi peu élevé que possible.

14. — M. Jirku a eu l'heureuse idée de réunir en un volume (1) les documents assyro-babyloniens, égyptiens, hittites et araméens, qui à son sens peuvent contribuer à l'intelligence de l'histoire, de la religion et de la législation d'Israël. L'ouvrage affecte la forme d'un commentaire des livres bibliques : à propos du contenu de chacun d'eux, sont présentés les textes parallèles des autres littératures, parfois morceaux étendus, souvent simples notes relatives à un verset ou à un mot. Dans un cas comme dans l'autre, la méthode de l'auteur consiste à mettre le lecteur en contact avec les sources afin de lui permettre, autant qu'il est possible, de se former un jugement. Il pousse la discrétion jusqu'à éviter le plus souvent de se prononcer sur la cause des analogies qu'il signale : résultent-elles d'une influence, directe ou indirecte, d'un peuple sur un autre ou bien l'identité de race et la parenté des civilisations suffisent-elles à les expliquer, nous ne saurons pas toujours ce que l'auteur pense à ce sujet. Il affirme toutefois que de cette comparaison des diverses civilisations ressort la profonde originalité d'Israël en ce qui concerne ce que nous appelons volontiers son « monothéisme moral », monothéisme dont le reste de l'Orient n'offre pas le moindre équivalent. Il ne s'interdit pas non plus de mettre en relief la supériorité, au point de vue religieux et moral, des récits bibliques de la création et du déluge, par exemple.

A propos de la création on nous donne la traduction de divers récits akkadiens et sumériens et des deux recensions grecques (Damascius et Bérose) du mythe babylonien de la création. Des notes fournissent des observations relatives à divers termes : Elohim, Tehom, Keroubim, Yahveh, etc., ou à divers détails du

(1) A. JIRKU, *Allorientalischer Kommentar zum Alten Testament*. Leipzig-Erlangen, Deichert, 1923. In-8° de xiv-254 p. Prix : M. 7.

texte : création de l'homme à l'image et à la ressemblance de Dieu, arbre de vie, etc. Les diverses relations du déluge sont reproduites à leur tour.

Dans l'Exode, des textes égyptiens et babyloniens montrent que des préoccupations morales analogues à celles que traduisent les sept derniers articles du décalogue existaient à l'époque de Moïse chez les voisins des Hébreux. Du point de vue de l'histoire de la civilisation, rien n'empêche donc que Moïse ait codifié ces préceptes. Mais son œuvre propre a consisté à dégager les obligations morales de toute préoccupation de magie et à les mettre en rapport avec les trois premiers commandements. Les législations sumérienne, akkadienne et hittite sont citées à propos du code de l'alliance et l'on relève pour chaque article les analogies et les différences. Ici encore l'existence du code de Hammourabi prouve que Moïse a pu codifier les lois qui lui sont attribuées dans Ex. XXI 33 et les analogies des deux codes sont telles pour la forme et pour le fond qu'elles ne peuvent être que le résultat d'un contact direct ou indirect des deux civilisations. M. Jirku suggère en passant que les *mispatum* (Ex. XXI, 1-11, 14, 18-XXII, 16 ; XXIII, 4-5) pourraient représenter l'œuvre propre de Moïse, les *debarim* résultant de compléments ultérieurs.

Les livres des Rois sont les plus favorisés par la comparaison des documents assyro-babyloniens et égyptiens. Ça et là sont intercalées des notes intéressantes sur les rapports d'Israël avec les peuples voisins.

Au sujet des prophètes, M. Jirku déclare que l'idée d'un messie analogue à celui de l'Ancien Testament ne s'est pas encore rencontrée dans l'antiquité orientale. On ne trouve dans les textes que des traits isolés ou des thèmes descriptifs qui rappellent ceux de la Bible, comme par exemple le trait des rois assyriens ou babyloniens qui se disent désignés par les dieux, dès le sein de leur mère, pour régner sur les peuples, ou encore le thème de l'adversité et de la prospérité. Mais la seule description de la prospérité ou de l'adversité ne présente qu'un intérêt secondaire, même quand on voit la fertilité du sol et le bon marché des vivres comptés parmi les bénédictions d'un règne. L'intérêt serait dans la succession adversité-prospérité, surtout si elle était l'objet d'une prédiction et non pas d'une relation historique. Et encore dans ce cas pourrait-elle être considérée comme une sorte de loi de la vie ou de l'histoire, démontrée par l'expérience. L'auteur cite ensuite divers documents comme la prophétie du potier et celle de Néfer-rohu en Egypte et la lettre d'Adad-sum-usur à un roi assyrien.

Au début du Psautier on nous donne des exemples de parallélisme. Mais qui donc nous donnera une étude d'ensemble sur le parallélisme assyro-babylonien et égyptien comparé au parallélisme hébreu ? Il en ressortirait, semble-t-il, que celui-ci est à la fois plus soutenu, plus varié et plus sobre, en un mot beaucoup plus littéraire. Le parallélisme babylonien équivaut parfois à celui de la Bible, mais n'est-il pas ordinairement plus négligé ou nul, ou au contraire ne tombe-t-il pas dans des répétitions indéfinies et insipides que l'hébreu a grand soin d'éviter ? Pour les Psaumes et les Proverbes, M. Jirku présente quelques modèles égyptiens et babyloniens. Au sujet de Job, il y aura lieu désormais de tenir compte du texte traduit sous sa forme la plus complète par E. Ebeling sous le titre *Ein babylonischer Kohelet* (1922) et pour l'étude et l'origine de Proverbes, xxii, 17-xxiii, 10, de l'« Enseignement d'Amen-em-ope ». Pour Esther on se borne à des comparaisons de noms propres et Esdras est une occasion de citer le texte et la traduction de la lettre des Juifs d'Éléphantine à Bagohi avec la réponse de celui-ci. En appendice on donne des exemples de confusion de signes, dittographies, omissions ou répétitions de mots, ou encore de phénomènes relevant de la critique littéraire : ressemblances littérales entre œuvres différentes et même doubles récits.

L'ouvrage de M. Jirku ne contient pas tous les textes qu'on aurait aimé à lire : il a fallu choisir. De plus il devra être tenu à jour, car en peu d'années des faits nouveaux ou des textes inconnus se révèlent. L'œuvre est néanmoins de grand mérite et sera des plus utiles. Et puis l'esprit qui l'anime est respectueux de la Bible et généralement mesuré, sans excès ni dans le sens critiqué ni dans le sens qu'on appelle conservateur. Il arrive cependant à l'auteur de se méprendre. A Gen. x, 21 il admet l'équivalence des termes *Habiri* et Hébreux et surtout en déduit toute sorte de conséquences. Vers 2.200 vivait dans la Babylonie du sud un peuple du nom de Habiri que l'on se hâte de rapprocher du clan d'Abraham, originaire de Ur en Chaldée ; vers 1.500, les Habiri atteignent la région de l'Euphrate supérieur et du Taurus, ce qui concorde avec le séjour d'Abraham à Haran. Enfin quelques années plus tard nous les trouvons en Egypte où ils sont désignés sous le nom de *'pwnj* (*'aperu*), ce qui s'accorde encore avec la migration de Jacob et de ses fils en Egypte. De divers textes il résulte d'ailleurs que les Israélites n'étaient qu'une fraction du groupe très étendu des peuples hébreux, ce qui permet de résoudre la divergence connue entre Ex. xxi, 2, 7-11 ; Deut. xv. 12 d'une part, qui admettent l'existence d'esclaves hébreux, et

Ex. xxi, 16 ; Lévit. xxv, 39 ; Deut. xxiv, 7 d'autre part, qui interdisent de vendre un Israélite. Toute difficulté s'évanouit si l'on prend garde que l'Israélite, membre de la même nation, ne devait en aucun cas être réduit en esclavage, tandis que l'Hébreu, apparenté seulement au peuple d'Israël, pouvait être vendu comme esclave, mais à condition d'être remis en liberté la septième année. Cette construction est malheureusement plus ingénieuse que solide. L'identification des Habiri et des Hébreux est contestable ; le parallélisme entre les déplacements des premiers et la présence, ici ou là, des ancêtres des seconds l'est plus encore ; et l'explication relative à la loi des esclaves n'est qu'un expédient suspect qu'un savant comme M. Jirku aurait bien fait de laisser à d'autres.

15. — La Bible du centenaire, dont il a déjà été plusieurs fois question ici, continue à paraître avec une certaine lenteur. On ne s'en étonnera pas trop si l'on considère qu'il ne s'agit pas d'une traduction de l'hébreu massorétique pris tel quel, ni d'une traduction seulement. Celle qu'on nous présente réalise pour la première fois en français, tout au moins pour l'ensemble de la Bible, une traduction critique avec sigles indicateurs des documents dont les divers livres sont formés. Pour l'Exode et le Lévitique, qui viennent de paraître (1), J, E, D, P et R se subdivisent si bien qu'on en vient à compter au total une vingtaine d'auteurs ou de rédacteurs. Nombre de lecteurs trouveront que c'est trop. Il est juste cependant d'observer que nous sommes en présence de textes surtout législatifs, pour lesquels des additions ou des retouches, aux diverses périodes, sont assez naturelles et vraisemblables. En outre, dans le Lévitique, les lois sur les offrandes et les lois de pureté ont été pourvues de sigles spéciaux.

Une double rangée de notes court au bas des pages. La première n'intéresse que la critique textuelle. Elle justifie la traduction en invoquant les divers témoins : versions et manuscrits. Le sens du texte massorétique y est indiqué toutes les fois que la traduction s'en écarte. La seconde série de notes, beaucoup plus ample, et même plus étendue ici que dans la Genèse, équivaut à un commentaire critique. Elle a pour but de justifier la distinction des documents admise dans la traduction, mais aussi d'expliquer le

(1) *La sainte Bible*, traduction nouvelle d'après les meilleurs textes avec introductions et notes : *Exode et Lévitique*. Paris, Société biblique, 1927. In-4°, sixième livraison, tome I. p. 81 à 176. Prix de souscription à l'ouvrage entier, France et Belgique : 160 fr. ; autres pays : 200 fr.

texte en recourant surtout à l'histoire des religions. On remarquera en particulier ce qui concerne les sacrifices, les états de pureté et d'impureté, et les usages funéraires. Ces notes, très soignées, sont ordinairement empreintes de modération et de sagesse, ce qui ne veut pas dire qu'on doive les recevoir les yeux fermés.

Cet ouvrage sera vraiment utile à ceux que leur profession oblige à ne pas ignorer l'état actuel de la critique biblique. Il leur épargnera souvent de longues recherches dans des ouvrages en langue étrangère moins abordables et beaucoup plus coûteux.

E. PODECHARD.

CHRONIQUE D'HISTOIRE MODERNE

(Suite et fin).

13. — M. Victor Giraud publie enfin le premier volume de cet ouvrage sur le christianisme de Chateaubriand (1) qui semble avoir été la grande pensée de sa vie et à quoi il a préléudé par toute une série de travaux justement remarquables.

Il y traite des origines en cinq chapitres, dont quatre intitulés : *Le bilan du XVIII^e siècle*, parurent dans la *Revue des Deux Mondes*. C'est une étude fouillée et pénétrante, d'histoire à la fois littéraire et religieuse. D'un des écrivains qui ont été vilipendés par Voltaire — c'est Fréron — M. Giraud dit : « Peut-être eût-il été un critique de tout premier ordre s'il ne s'était pas confiné trop exclusivement dans l'ordre purement littéraire, et s'il n'avait pas cru devoir abandonner à d'autres la franche discussion théologique ou philosophique ». M. Giraud a le mérite de ne pas s'enfermer « dans l'ordre purement littéraire », de lier la question littéraire à la question religieuse, de montrer comment elles réagissent l'une sur l'autre.

Le chapitre 1 : *La première étape du XVIII^e siècle. Du « Dictionnaire » de Bayle à l'« Encyclopédie »*, commence par inventorier le legs religieux du XVIII^e siècle. Tous les grands chrétiens, saint François de Sales en tête, ont voulu « enter le christianisme sur le monde » ; entre « l'Eglise et le siècle » on a signé un concordat sage et fécond. Bossuet a d'abord favorisé, puis involontairement compromis cet effort. Le pacte d'alliance est dénoncé par tous ceux : cartésiens, libertins, savants et philosophes, qui supportent mal le joug d'une autorité spirituelle. Ils opposent la nature au miracle, la raison à la révélation, et, plus ou moins explicitement, concluent à la suffisance du déisme.

La seconde étape du XVIII^e siècle. Voltaire et les encyclopédistes (chapitre II) est celle d'une génération plus audacieuse ; elle jette l'anathème au christianisme, le proclame barbare et inhumain, et, s'appuyant sur ce qu'elle croit être le dernier mot de la science,

(1) VICTOR GIRAUD, *Le christianisme de Chateaubriand. I. Les origines* Paris, Hachette, 1925. In-8° de 202 p., 12 fr.

se dégage délibérément de toute idée spiritualiste et restaure le naturalisme antique.

Par réaction contre l'école de Voltaire et de l'*Encyclopédie*, à la troisième étape du XVIII^e siècle (chapitre III), J.-J. Rousseau et son école, revenant en arrière, s'en prennent aux abus de la « desséchante » raison, professent un déisme sentimental, et y joignent de vagues aspirations chrétiennes.

Le chapitre IV : *La Révolution française et les idées religieuses*, marque l'étape finale du siècle. Toutes les théories, toutes les tendances, antichrétiennes ou simplement anticatholiques, librement déchainées, accumulent les ruines. Puis, quand tombe la poussière du combat, on s'aperçoit que la vieille religion, si bafouée et persécutée, n'est point morte, bien mieux qu'elle ne demande qu'à renaître dans les institutions, les esprits et les consciences. Elle apparaît au réalisme dominateur de Bonaparte comme un indispensable principe d'ordre, le meilleur et le plus sûr auxiliaire de l'instinct social. De là le concordat qui, en la fête de Pâques 1802, scelle la définitive réconciliation de « la majorité du peuple français » avec la religion séculaire.

Chateaubriand sera celui qui, « dans l'ordre des idées, comme Bonaparte dans l'ordre des faits », signera, « entre la pensée française et la maternelle Eglise, un concordat réparateur ». Le chapitre V : *Les antécédents religieux de Chateaubriand*, sans vouloir établir que le paysage breton, le génie breton et l'apport héréditaire des Chateaubriand aient été dans « un rapport d'absolue et inéluctable nécessité » avec l'âme de Chateaubriand et la complexité de ses attitudes et de ses manifestations religieuses, signale, entre ceci et cela, des harmonies et de mystérieuses « correspondances ».

Cette œuvre de M. Giraud a la netteté, la justesse, la vigueur de l'ensemble. Sur un Voltaire, un Montesquieu, un Buffon, sur l'évolution dans un sens toujours plus irrégulier du premier, et, au contraire, toujours moins irrégulier du deuxième, sur le christianisme de Buffon, il y a des pages excellentes. De même sur les défenseurs du christianisme, très inférieurs — c'est par trop évident — à Bossuet, à Pascal, mais non point nuls et négligeables comme on a coutume de le dire. Les portraits sont vivants. Et combien de jolis détails, d'expressions pittoresques !

En revanche, quelques formules sont moins heureuses. Quand M. Giraud parle non pas du progrès doctrinal mais de « l'évolution doctrinale » ou, à la suite de Brunetière, de « l'irrationnel » du christianisme ; quand il fait de la religion naturelle le synonyme exact de déisme ; quand, sous le prétexte d'abus réels, il discrédite la preuve de l'existence de Dieu tirée du spectacle de la création ;

quand il dit que croire à l'existence d'un Dieu personnel « et s'incliner même, dans un geste d'adoration, devant la divine figure de Jésus..., ce n'est peut-être pas l'essentiel du christianisme », comme si ce n'était pas au moins une partie de cet essentiel ; quand il insinue que toute idée de la bonté de la nature est antichrétienne, alors qu'une certaine bonté de la nature, une certaine glorification de la nature humaine, ont été légitimement admises par l'humanisme chrétien, par l'humanisme dévot (1), tout cela pourrait s'entendre mal et conduire des esprits non éclairés à de graves erreurs.

Ces réserves indiquées, accueillons, en ce premier volume de *Christianisme de Chateaubriand*, la promesse d'une des œuvres les plus « fortes » de nos conte uorains et sans doute du maître-livre de M. Giraud.

14. — Le P. Pierling avait, en cinq volumes, mené l'étude diplomatique des rapports entre la Russie et le Saint-Siège du concile de Florence à la rupture consommée par le jeune empereur Alexandre I^{er} (1804). La continuation de cette histoire a été confiée au P. Boudou.

Dans un premier volume, il expose les relations entre le Saint-Siège et la Russie de 1814 au concordat de 1847 (2). « La mise en œuvre, dit-il, est ce qu'elle est ; mais les matériaux sont bons. » La mise en œuvre est bonne, et les matériaux sont, en effet, excellents : l'auteur a utilisé les travaux russes « peu suspects de présenter les faits sous un jour défavorable à leur thèse », et il a puisé à mains pleines dans les archives vaticanes.

Pendant de longues années, les catholiques avaient été en Russie des hôtes peu encombrants : une poignée d'étrangers, une centaine de familles déracinées des quatre coins de l'Europe et cantonnées surtout dans la Sloboda de Moscou, sans églises ni prêtres. Des missions fondées à Moscou et à Pétersbourg végétaient dans l'ombre. Catherine II imposa aux catholiques de ses Etats le règlement du 12 février 1769, « date décisive dans l'histoire de leur asservissement ». Les partages de la Pologne incorporèrent à l'Empire des multitudes de catholiques, Latins et Uniates. Catherine proclama la liberté de conscience à leur profit, mais, en même temps, les réglementa de sa propre autorité, sans se soucier du pape. Ses lois

(1) Cf. HENRI BREMOND, *Histoire littéraire du sentiment religieux en France*, Paris, 1916, t. 1, p. 10-15.

(2) ADRIEN BOUDOU, S. J., *Le Saint-Siège et la Russie. Leurs relations diplomatiques au XIX^e siècle, 1814-1847*, Paris, Plon, 1922. In-8° de xv-580 p., 20 fr.

anticanoniques devenaient des dogmes d'Etat fondamentaux et intangibles.

De 1814 à 1847, Alexandre I^{er} et son frère et successeur Nicolas I^{er} ont été fidèles à la tradition de Catherine. Ils ont reconnu en principe le pouvoir du Saint-Siège sur les catholiques de la Russie. Mais à son exercice ils ont apposé des entraves qui le rendaient illusoire.

Alexandre, dans le domaine de la théorie, n'a pas laissé d'initiative importante à Nicolas : il a rivé « le dernier anneau des plus lourdes chaînes que l'Eglise catholique ait eu à porter en Europe au XIX^e siècle ». Cela en dépit de son mysticisme, de son biblisme et d'un ensemble d'actes qui lui ont fait prêter gratuitement l'intention d'embrasser le catholicisme. Sur tous ces points le P. Boudou donne des renseignements du plus haut intérêt.

Nicolas va plus loin qu'Alexandre dans la pratique. Il n'admet qu'un chef, lui l'autocrate ; qu'une loi, sa volonté traduite en oukases ; qu'une foi, la sienne, la foi « orthodoxe ». Tout obstacle qui se dresse il vise à le terrasser, par la ruse ou par la violence.

A ce régime de compression l'Eglise grecque-unionne succombe en Russie blanche et en Lithuanie (1839). Elle est réduite désormais au diocèse de Chelm, en Pologne. « Après les Grecs les Latins » ; tel est le programme de Nicolas. C'est merveille que l'Eglise latine ne soit pas anéantie à son tour. Il y a, pour la maintenir, la vitalité religieuse de ses membres, supérieure à celle des Grecs-Unis, et l'action de Grégoire XVI.

Malgré qu'il en eût, Nicolas dut compter avec le vieux pape. Grégoire avait poussé la longanimité à ses dernières limites. Au lendemain de son élection, quand éclata le mouvement polonais de 1831 « discutable dans son principe, ses origines, ses procédés et bon nombre de ses acteurs », il y avait vu « la révolution plutôt que la croisade » et il avait invité le clergé à ne pas sortir de ses « attributions spirituelles ». Puis, il avait adressé à l'évêque de Rome le fameux bref du 9 juin 1832, si défigurés dans *Les affaires de Rome* de Lamennais et dont le P. Boudou élucide la genèse et le caractère : Grégoire XVI y rappelait l'enseignement de l'Écriture et de la tradition sur la soumission au pouvoir civil, mais aussi prenait acte des promesses de l'empereur et lui faisait confiance. Nicolas n'avait pas justifié cette confiance. Par lui la catholique Pologne fut indignement maltraitée. En 1840, il inaugura la guerre, qu'il voulait décisive, contre l'Eglise latine de Pologne. Grégoire XVI dénonça au monde catholique la conduite du tsar par l'allocution consistoriale du 22 juillet 1842. Surprise et fureur de Nicolas, qui faillit en être malade. On colporta le mot de sa fille, la duchesse de Leuchtenberg : « Qu'a donc fait votre vilain pape à papa ? Papa

a eu un mouvement de bile terrible. Mais votre vilain pape tuera papa. »

Le tsar redoutait non le pape mais le jugement de l'Europe. Il comprit la nécessité de négocier avec Grégoire XVI. Le but qu'il poursuivit a été marqué avec justesse, en 1847, par le cardinal Lambruschini, ancien secrétaire d'Etat de Grégoire : « On veut mettre l'Eglise en servitude légale. Le fait existe malheureusement déjà, et depuis longtemps, mais à présent on prétend que le Saint-Père le reconnaisse et lui donne son plein consentement. La prétention est véritablement révoltante. » Grégoire ne se laissa point prendre aux habiletés du tsar et aux roueries de ses diplomates. Cet octogénaire, qu'on a représenté comme faible et inintelligent, comme prisonnier de l'ambition de son secrétaire d'Etat Lambruschini, fit preuve, dans ces débats, de lucidité, de pénétration d'esprit, d'un sens aigu des contingences historiques, en même temps que des exigences invariables de son devoir de pape.

En 1845, Nicolas vint à Rome rendre visite à Grégoire XVI.

Sur un fait connexe avec cette visite, le P. Boudou rectifie une manière de voir qui fut alors assez commune et qui s'est maintenue dans de récentes Histoires de l'Eglise. Il s'agit de la mère Macrine, supérieure du couvent des basiliennes de Minsk, qui, prétendant s'être échappée de prison, raconta, d'abord à Paris puis à Rome, les indignes traitements « à rendre jaloux un proconsul de Dioclétien ou le chef d'une tribu d'anthropophages » qu'elle et ses religieuses avaient endurés (1837). Toute la presse, catholique et libérale, s'apitoya sur ses malheurs et partit en guerre contre les bourreaux et le tsar. Or, cette histoire est bien suspecte. Le P. Boudou dit, d'une façon quelque peu énigmatique : « Une enquête approfondie, faite dans le pays et aux endroits que son prétendu martyr aurait illustrés, pénétrerait probablement ce mystère. » Que n'a-t-il précisé davantage ? En tout cas, Grégoire XVI n'intervint dans cette affaire que pour s'affirmer étranger à la publication du récit du « martyr » de Macrine et de ses compagnes.

Sur la première des deux entrevues du tsar avec le pape (13 décembre 1845), une version circula — elle se rencontre encore dans des ouvrages récents (1) — d'après laquelle Nicolas se serait présenté avec arrogance et serait sorti tout pâle, déconcerté, comme hors de soi, sous l'impression des dures vérités que le pape lui aurait dites. C'est là une légende. Le P. Boudou a tenu à sa

(1) Par exemple dans F. MOURRET, *Histoire générale de l'Eglise*, Paris, 1919, t. VIII, p. 203 (d'après les *Souvenirs* de WISEMAN). Cf., sur Macrine p. 204, note.

disposition, « par une faveur insigne », les originaux des relations des deux entrevues que rédigea le cardinal Acton, présent à l'une et à l'autre en qualité d'interprète. Ces textes, ainsi qu'une relation d'une entrevue de Nicolas I^{er} avec Acton lui-même, sont une des plus riches nouveautés du volume du P. Boudou. Il en résulte que le tsar fut calme pendant toute l'audience et à son issue, et que, « de la part du pape, il n'y eut ni éclat, ni scènes violentes, ni paroles amères ; elles n'étaient pas dans sa manière et ne convenaient ni au temps ni à la situation ». L'autocrate se fit aimable, séduisant comme il savait l'être. Le pape ne céda point à la séduction. « Je lui ai dit tout ce que le Saint-Esprit m'a inspiré », déclara-t-il, plus tard, simplement. Il parla « sans acrimonie, mais non sans clarté ni sans force, avec chaleur et cordialité », en pape.

Quant au résultat des entrevues, la presse attribua ce mot à Lambruschini : « L'empereur a beaucoup nié, il a peu promis, il ne fera rien ». Authentique ou non, sur les deux premiers points le mot était juste ; il ne le fut pas tout à fait sur le troisième. Grégoire XVI mourut le 1^{er} juin 1846, sans avoir vu ses efforts couronnés d'un succès même partiel. Pie IX fut plus heureux. Un concordat, signé le 3 août 1847 entre la Russie et le Saint-Siège, bien qu'il ne donnât pas à celui-ci entière satisfaction, était avantageux à la cause catholique. On joignit au protocole le texte d'un certain nombre d'articles sur lesquels l'entente ne s'était pas établie ; en l'exigeant, Pie IX avait entendu signifier qu'à ses yeux tout n'était pas fini mais que, interrompue du fait du tsar, la négociation restait, pour ainsi dire, ouverte.

15. — En 1926 a été béatifié l'abyssin Abba Ghèbrè-Michaël, élevé dans le monophysisme, moine et l'une des célébrités de son Eglise, converti à la foi catholique en 1844, prêtre en 1851, mort, après une captivité et d'épouvantables tortures de treize mois et quatorze jours, le 28 août 1855, non sous les coups des bourreaux, mais du choléra pendant qu'on le traînait à la suite des armées du négous Théodoros II. Le P. Coulbeaux, missionnaire lazariste, publia sa vie en 1902. Une nouvelle édition, que la mort (1921) ne lui a pas permis de mener à bonne fin, a été retouchée par ses confrères (1). Le bienheureux est dit « prêtre de la Mission » en ce sens que, amené au catholicisme et ordonné prêtre par l'admirable lazariste Mgr de Jacobis, il aspirait à être

(1) J. B. COULBEAUX, *Vers la lumière. Le bienheureux Abba Ghèbrè-Michaël prêtre de la Mission martyrisé en Ethiopie*, Paris, Haton, 1926. In-8° de xiii-364 p., 10 planches.

admis chez les Lazaristes ; la prison et le martyre l'empêchèrent de réaliser son désir.

Cette vie est une des plus intéressantes parmi celles des bienheureux placés récemment sur les autels.

Elle l'est, d'abord, pour tout ce qu'elle nous apprend de cette Ethiopie mal connue et dont le mystère nous attire. Sur le pays, le caractère des habitants, son histoire politique, son fanatisme ardent, son monophysisme multiforme, nous avons des renseignements de première main ; le P. Coulbeaux y avait séjourné trente ans.

Elle l'est, plus encore, par la révélation qu'elle nous apporte d' « un infatigable chercheur de lumière », qui, l'ayant trouvée, s'y lança de tout l'élan d' « une volonté magnifique ».

Elle l'est surtout dans les longues pages qui racontent les supplices endurés pour la foi. « Ce n'est rien de mourir en une heure glorieuse et sanglante », dans une flambée d'enthousiasme, « mais il est beau de savoir mourir longtemps ». Le récit du long martyre du bienheureux rappelle quelques-unes des scènes les plus émouvantes de l'histoire de la primitive Eglise.

16. — Fondé à Gaillac (Tarn), en 1832, l'Institut des sœurs de Saint-Joseph de l'Apparition installa sa maison-mère à Toulouse en 1847 et, définitivement, à Marseille en 1852. Il essaya d'abord en Afrique, aux premiers jours de la conquête (1835). Bientôt il pénétra dans le Levant (1846) et dans l'Extrême-Orient (1846). Il compte aujourd'hui une centaine de maisons en France, en Angleterre, en Italie, en Grèce, dans les îles de la Méditerranée, en Bulgarie, en Afrique, en Australie et dans les Indes : il s'occupe des enfants, des malades et d'œuvres diverses.

La fondatrice fut Emilie de Vialar dont Eugénie de Guérin disait : « Ce sera la Thérèse de notre siècle ». Elle fut, en effet, prodigieusement active et priante.

Selon l'exemple des biographes du xviii^e siècle, M. Picard expose, dans une première partie du livre où il nous la fait connaître, la vie et, dans une seconde, les vertus d'Emilie de Vialar. Cette manière de procéder est-elle la meilleure ? C'est contestable. Ce qui ne l'est pas c'est que M. Picard a traité avec talent un beau sujet.

17. — Dans l'exquise biographie du curé d'Ars par M. J. Vianey (*Les saints*, Paris, 36^e édition, 1923), on avait remarqué les

(1) LOUIS PICARD, *Une vierge française. Emilie de Vialar, fondatrice des religieuses Saint-Joseph de l'Apparition*, Paris, Bonne Presse, 1924. In-8° de xv-341 p., 3 gravures, 7 fr.

pages sur la prédication du saint. Comme il l'a fait pour la vie, M. l'abbé Trochu a repris l'étude du curé d'Ars prédicateur populaire, en lui donnant les développements que ne comportait pas le cadre du petit volume de la collection *Les saints* (1). Il examine la formation du prédicateur populaire que fut le curé d'Ars, les sources et le travail de composition, la langue et le style du curé d'Ars ; puis il le montre en chaire doté, non de toutes les ressources physiques de l'orateur, du moins de la vie, d'une puissance de conviction et d'un ensemble de qualités morales qui assurèrent à sa parole une efficacité merveilleuse.

On distingue deux périodes dans ce qu'on pourrait appeler — si le mot n'était trop pompeux — la carrière oratoire du curé d'Ars. Dans celle des premières années, il compose laborieusement et apprend par cœur, avec beaucoup de peine, des sermons pour lesquels il utilise l'Écriture, la *Vie des saints* et Rodriguez, et aussi des sermonnaires que renferme encore sa bibliothèque, restée telle qu'il l'a laissée en mourant : surtout Le Jeune, Claude Joly et Bonnardel. Il avait écrit une centaine de sermons ; 85 ont été conservés (une 3^e édition, en 4 volumes, a paru en 1901). Dès lors le curé d'Ars se révèle, quoique incomplètement. Il ne se borne pas à copier ; son appoint personnel est considérable : il adapte son vocabulaire, son style, sa manière à l'auditoire.

A partir de 1826 environ et jusqu'à la fin de sa vie, le curé d'Ars n'eut plus le loisir de rédiger un seul discours. Il dut se contenter pour toute préparation d'une brève prière. Or, pendant ses trente dernières années, de 1829 à 1859, « il a fait chaque jour de la semaine une instruction d'environ une heure, chaque dimanche il a donné trois allocutions différentes ; c'est-à-dire que, dans l'espace de trente ans, l'abbé Vianney est monté en chaire plus de douze mille fois. Peu d'orateurs populaires ont parlé autant que lui ». S'il finit par prêcher avec une telle facilité, « ce fut, sans doute, parce que la grâce suppléa aux défauts de la nature ; mais on comprend que ce travail assidu [qu'il s'était imposé avant 1826] avait déjà transformé la nature » (2) ; c'est ce que M. J. Vianey avait remarqué, et ce que M. Trochu met dans un jour qui fait de son livre un encouragement et une leçon de travail.

Des sermons, homélies et catéchismes, du curé d'Ars, *L'Esprit du curé d'Ars*, publié par l'abbé Alfred Monnin (1864), donne des analyses que M. Monnin emprunta soit à des notes personnelles soit à un recueil anonyme intitulé : *Instructions de onze heures*.

(1) FRANCIS TROCHU, *Le curé d'Ars prédicateur populaire*, Lyon, Vitte, 1926. In-8° de 155 p., un fac. simulé, 2 gravures, 5 fr.

(2) JOSEPH VIANEY, *Le curé d'Ars*, 36^e édit., Paris, 1923, p. 39.

Si « tant de pensées de M. Vianney sont devenues populaires et refléurissent aux lèvres de nos prédicateurs », c'est grâce à ce petit livre « qui vivra aussi longtemps que le nom du saint qui l'illustre » (1).

Les *Sermons* imprimés, avec les *Instructions de onze heures* manuscrites et *L'Esprit du curé d'Ars*, sont les sources où M. Trochu a puisé. Il aurait pu tirer parti d'un court sermon sur l'enfer, qui se trouve dans les *Délices des pèlerins d'Ars* ; la 2^e édition parut, à Lyon, en 1857, du vivant du curé d'Ars (1).

L'enseignement reçu par M. Vianney, les livres qu'il avait en mains portaient l'empreinte du jansénisme. Par là s'explique la rigueur dont il fit preuve pendant les 15 ou 20 premières années de son ministère. De là aussi, dans les *Sermons* imprimés, des formules outrées, des exagérations manifestes, que les éditeurs ont partiellement éclaircies. Avec le temps, s'il demeura austère, « l'expérience des âmes lui apprit à devenir moins rude moraliste ». On regrettera que M. Trochu ne se soit pas expliqué davantage sur cette évolution de la pensée et de la pratique du saint (3).

18. — Le P. Cros (4) reçut de Léon XIII (10 décembre 1878), à la demande de Mgr Jourdan, évêque de Tarbes, la mission officielle de recueillir tous les documents authentiques de l'histoire de Notre-Dame de Lourdes. A l'origine, une commission épiscopale avait bien ouvert une enquête ; mais elle s'était bornée à constater le fait principal. C'est parce que les détails négligés par elle avaient été diversement racontés, et dénaturés parfois, qu'il avait paru bon d'entreprendre des recherches qui fixeraient avec exactitude toutes les circonstances de l'événement.

(1) Voir des pages, que M. Trochu ne semble pas avoir connues, de LÉON GAUTIER, *Le style des saints*, dans *La littérature catholique et nationale*, Lille, 1894, p. 367-376.

(2) Du *Guide des âmes pieuses*, œuvre de l'abbé Peyronnet, M. Trochu dit qu'« il est impossible de distinguer, parmi les nombreuses prières contenues dans ce petit volume in-18, celles qu'aurait dictées l'abbé Vianney ». Les *Délices* publient, sous le nom de M. V[ianney] « La bénédiction du sommeil », une « Prière à la Sainte Vierge » et des « Réflexions spirituelles du serviteur de Dieu J. M. B. V[ianney] ».

(3) Il en a parlé aussi, mais moins qu'on ne voudrait, dans son livre, par ailleurs si complet et si beau, *Le curé d'Ars d'après toutes les pièces du procès de canonisation et de nombreux documents inédits*, 2^e édit., Lyon, 1926, p. 349-352.

(4) L. J. M. Cros, S. J., *Histoire de Notre-Dame de Lourdes d'après les documents et les témoins. I. Les apparitions*, Paris, Beauchesne, 1925. In-8^o de xviii-528 p., un fac-similé, 3 gravures, 36 fr.

Dès avant l'acte de Léon XIII, avec un mandat de l'évêque de Tarbes le P. Cros avait commencé et avancé déjà cette tâche. Il acheva, en juin 1879, l'Histoire orfrique de Notre-Dame de Lourdes, en trois volumes : *Les apparitions, Les luttes pour la grotte, Les luttes pour la chapelle*. Chose à peine croyable ! à cette date il n'avait lu aucun des livres écrits sur ce sujet, « pas même le plus fameux » (1), celui d'Henri Lasserre. Quand il lut, d'abord ceux qui existaient en 1879, puis, plus tard, ceux qui avaient paru de 1879 à 1912, il nota et rectifia tout ce qu'ils contenaient de contraire aux documents sûrs ; d'où une seconde série de travaux renfermant l'examen critique des diverses Histories de Notre-Dame de Lourdes jusqu'en 1912.

Or, les trois volumes terminés en 1879, révisés et dûment approuvés par l'évêque de Tarbes et les supérieurs dès 1884, n'eurent une publication partielle qu'en 1901, dans un volume intitulé : *Notre-Dame de Lourdes. Récits et mystères*. « Le pourquoi » de ce retard, disait le P. Cros, « nous ne le publierons jamais, à moins que de très graves intérêts de la vérité et de la justice ne nous contraignent de rompre un silence qui les compromettrait » (2). En 1925, enfin, nous avons eu le texte complet du premier des trois volumes, revus une dernière fois par l'auteur quelques mois avant sa mort (1913) ; les deux autres suivront bientôt. Le P. Cavallera, qui s'est chargé de cette édition, laisse entrevoir les raisons du délai que le P. Cros déclarait vouloir taire tout en les insinuant à mots couverts : ce furent des « raisons de prudence et de charité étrangères à l'événement de Lourdes ». Depuis lors, la voie était devenue libre. Pourquoi donc le prolongement du retard jusqu'à nos jours ? Le seul motif a été « la volonté expresse de l'auteur. Malgré l'avis unanime de ceux qui connaissaient son œuvre et en souhaitaient ardemment l'apparition, il s'est obstiné à considérer comme préalablement nécessaire la publication » de la seconde série de ses études ; « il aurait dû comprendre, comme on le lui répétait sans succès », que son *Histoire* était « la meilleure réfutation » des erreurs et inexactitudes des livres sur Lourdes.

Le P. Cros avoue modestement avoir ambitionné, non de devenir l'historien définitif de Notre-Dame de Lourdes, mais de grouper, en un ordre chronologique et méthodique, « des témoignages et des titres primitifs, pour aider le futur et définitif historien ».

(1) L. J. M. CROS, S. J., *Notre-Dame de Lourdes. Récits et mystères*, Paris, 1901, p. xiv.

(2) *Récits et mystères*, p. xxi.

Il a soumis les documents à des discussions critiques intéressantes : tout n'y a pourtant pas la même valeur, pas plus que dans l'introduction où il s'efforce de prouver que la Sainte Vierge vint à Lourdes « parce qu'elle avait résolu d'honorer la France d'une faveur insigne ; or la France, pour elle, c'était Le Puy, et, Le Puy, pour elle, c'était Lourdes », car Lourdes avait été donnée, plus de mille ans auparavant, à Notre-Dame dans son sanctuaire du Puy. Ce qui fait le prix unique de son ouvrage, ce qui lui assure un rang hors de pair entre tous les livres consacrés à Lourdes, c'est la richesse de la documentation. Le P. Cros a consulté 210 témoins ; il a disposé des documents officiels de l'évêché de Tarbes, de la préfecture, du commissariat de police, de la mairie et du tribunal ; il a reçu des mémoires où quelques-uns des témoins ont tracé leurs souvenirs ; il a interrogé Bernadette en avril 1864 et en octobre 1865. Les réponses furent, chaque fois, notées de suite ; plusieurs, la seconde fois, de la main de la voyante. Plus tard, et jusqu'au mois qui précéda celui de sa mort, Bernadette dicta ses réponses aux très nombreuses questions qui lui furent adressées par écrit. Bref, tout a été employé pour atteindre la vérité totale.

Les *Récits et mystères* avaient déjà fourni un choix de ces témoignages. Ce qu'ajoute le t. I de l'*Histoire de Notre-Dame de Lourdes* est fort instructif. Soit, par exemple, le chapitre 1 sur la période d'avant les apparitions. Les *Récits et mystères* disaient que François Soubirous, le père de Bernadette, n'était pas économe, qu'il « aimait un peu le cabaret et les cartes », et que, réduit au dénuement, il « avait ébréché, pour allumer son feu, une pièce de bois déposée dans la rue des Petits-Fossés, et qui ne lui appartenait point ; on l'accusait aussi, mais sans preuves, d'avoir soustrait un sac de farine ». L'*Histoire* précise que l'accusation d'avoir volé « deux sacs », et non un, de farine ne fut pas établie ; mais, « la nuit même où avait eu lieu le détournement des farines, François avait transporté dans son logis un madrier qui ne lui appartenait pas ». De Louise Casterot, la mère de Bernadette, les *Récits* soulignent seulement le manque d'ordre. L'*Histoire* signale un amour excessif du vin. A son exemple, Bernadette « commençait à toucher un peu le [vin] blanc ». Les *Récits* parlent des « défaillances connues, vite réparées cependant, dans la vertu de telle ou telle parente » (1).

(1) *Récits et mystères*, p. 6.

L'Histoire mentionne « deux notoires filles-mères de sa parenté », qu'on devait voir, « à la grotte, mêlées au plus proche entourage de Bernadette ». Malgré des mérites, que le P. Cros n'a garde d'oublier, la famille de Bernadette était donc, « pour des yeux humains, manifestement déchuë ».

Cela permet de comprendre, en partie, les oppositions que souleva, parmi les fonctionnaires de Lourdes et du département, la nouvelle des apparitions de la Vierge. H. Lasserre les représente, pour la plupart, comme des esprits forts, ennemis du surnaturel, ou comme des chrétiens plus que tièdes. C'est inexact : des plus élevés en dignité aux plus modestes, depuis le préfet baron Massy jusqu'aux gendarmes, en passant par le chef du parquet de Lourdes Dutour, le commissaire de police Jacomet, le maire Lacadé, les trois médecins qui eurent à examiner Bernadette, à savoir Lacrampe, Peyrus et Balenoie, le chef d'escadron de gendarmerie de Tarbes Renault, Bourriots le lieutenant de gendarmerie d'Argelès, et Joseph d'Angla le maréchal des logis de gendarmerie de Lourdes, tous étaient sincèrement religieux. Par ailleurs, les articles très peu favorables du journal *Le Lavedan* avaient été soumis à la révision de M. Serre, le deuxième vicaire de Lourdes. D'où vinrent les hostilités ? D'abord, puisque « le clergé, évêque en tête, se riait des apparitions de Bernadette ou se tenait sur la réserve », il n'est pas étonnant que des laïques n'aient pas admis la réalité de faits aussi extraordinaires. Mais aussi les fonctionnaires croyaient devoir se méfier des Soubirous. M. d'Angla, qui s'achemina plus tard vers la foi au miracle, avouera : « Je me disais : » Est-ce possible que la Sainte Vierge soit apparue à une drôlesse pareille ? « Je disais drôlesse dans le sens de vagabonde, de fille de rien, fille de famille tarée. » C'est que, en effet, les Soubirous n'étaient connus des fonctionnaires publics que « sous leurs plus fâcheux aspects ».

Sur ce point, et sur une foule d'autres, il ressort de l'ouvrage du P. Cros qu'H. Lasserre n'est pas sûr : l'essentiel des apparitions se retrouve dans son livre, mais la narration est romancée, les faits sont brouillés ou grossis. Dans Estrade pareillement il y a des « erreurs », des « rêveries », de pures inventions. Le P. Cros s'en prend surtout au mémoire, rédigé en 1878, dans lequel Estrade eut le tort de faire de sa déposition une « œuvre littéraire » et non une reproduction photographique des événements. Quant au volume que le P. Cros dit « attribué à M. Estrade », on voudrait bien savoir les raisons qu'il a de parler de la sorte, étant donné qu'Estrade a publié ce livre comme

sien, comme « le récit d'un témoin », écrit sur le conseil du cardinal Langénieux (1).

Le P. Cros redresse la réalité historique sur toute la ligne. Citons, en particulier, les pages sur les insuffisances de la statue de l'Immaculée par Fabisch, sur la source de la grotte, sur les faux miracles qui éclatèrent au temps des apparitions, sur le prétendu miracle du cierge pendant la dix-huitième apparition le mercredi 7 avril 1858.

Ce travail de saine critique n'amointrit pas, tant s'en faut, la splendeur du fait de Lourdes. Mieux connue l'humble Bernadette apparaît plus admirable, avec sa simplicité, sa candeur, mais aussi avec son clair bon sens, son calme et sa parfaite possession de soi, l'harmonieux équilibre de ses facultés, et je ne sais quoi de vif, d'alerte, de primesautier, de doux et de fort, qui rappelle Jeanne d'Arc.

19. — Quand saint François de Sales, par condescendance pour l'archevêque de Lyon, imposa la clôture aux Visitandines, il garda l'espoir et exprima le vœu que d'autres congrégations exécuteraient son dessein primitif et exerceraient au dehors les œuvres de miséricorde. Une magnifique floraison de communautés de femmes unissant la prière à l'action a répondu au désir de l'évêque de Genève.

De ce nombre fut la congrégation des sœurs de Saint-Joseph, fondée au Puy, en 1650, sous le patronage de l'évêque, Mgr de Maupas, admirateur de saint François de Sales et l'un de ses historiens. Le livre des règles de cet Institut porte qu'il a été fondé « pour réaliser la première intention de saint François de Sales dans la Visitation Sainte-Marie ».

Les diverses maisons de Saint-Joseph du Puy qui existaient au diocèse d'Annecy constituèrent, en 1833, une congrégation autonome. La « maison de la galerie », berceau de la Visitation, devint le noviciat de Saint-Joseph d'Annecy, et la « Petite Visitation », second monastère construit par sainte Chantal en la ville d'Annecy, fut sa maison-mère ; on aurait dit que la Providence se plaisait à marquer par là que Saint-Joseph était né de la première idée de saint François de Sales.

Mère Louise-Flavie Blanc, supérieure générale des sœurs de

(1) J. B. ESTRADÉ, *Les apparitions de Lourdes. Souvenirs intimes d'un témoin*, Lourdes, 1908. Voir, en tête du volume, p. 1-II, la lettre au cardinal Langénieux et la réponse du cardinal.

Saint-Joseph d'Annecy de 1855 à 1864 (1), douée du génie d'organisation et d'un esprit apostolique, imprima un élan vigoureux au jeune Institut ; par ses soins, il étendit ses œuvres à travers le diocèse entier, en France, en Angleterre, jusqu'aux Indes.

« Une âme de foi », tel est le mot qui la caractérise et que complète cet autre mot d'un ancien aumônier de Saint-Joseph, M. le vicaire général Sucillon : « Elle portait dans son cœur la puissance d'un monde ».

La plume d'une des sœurs de Saint-Joseph a fait revivre cette belle vie, en des pages un peu longues peut-être pour des étrangers, mais attachantes et où il n'y a rien de trop pour la famille et pour les amis de Saint-Joseph.

20. — Née à Saint-Pol-de-Léon, le 26 avril 1796, Jeanne de Kertanguy (2) entra, le 6 octobre 1818, à l'Abbaye blanche de Quimperlé, maison des demoiselles de la Retraite de Quimper.

Quand elle connut la Retraite de Vannes, qui avait été fondée par la vénérable Catherine de Francheville et qui, à la différence de celle de Quimper, était une congrégation religieuse au sens canonique du mot, la pensée lui vint de la ressusciter, avec ses observances et ses vœux. C'est ce qu'elle réalisa, mais plus tard, après avoir été maîtresse des novices à Quimperlé (1823), supérieure à Lesneven (1830), supérieure générale de la Retraite de Quimper (1832-1838). Une séparation se fit : les sœurs de la Retraite de Quimper appartenant aux maisons de Quimperlé, de Lesneven et de Nantes, continuèrent l'association existante ; les autres suivirent mère de Kertanguy dans le diocèse de Saint-Brieuc et y restaurèrent, par la volonté de l'évêque et avec l'assentiment des autres évêques intéressés, l'œuvre de M^{lle} de Francheville, qui fut désignée sous le nom de congrégation des Filles de la Sainte Vierge. L'Institut nouveau se fixa définitivement à Vannes, d'où il devait essaimer en Bretagne, en Hollande et en Belgique.

Les archives de la maison de Quimper ont permis à Mgr du Bois de la Villerabel de raconter « toute cette histoire passionnante » de la séparation « avec une grande abondance de documents », et de détruire la légende d'après laquelle le départ

(1) *Une âme de foi. Mère Louise-Flavie Blanc supérieure générale des sœurs de Saint-Joseph d'Annecy, 1810-1864*, Paris, Beauchesne, 1926. In-8° de xiv-471 p., 20 fr.

(2) S. G. MGR DU BOIS DE LA VILLERABEL, archevêque de Rouen, *Mère de Kertanguy, 1796-1870*, Paris, Beauchesne, 1925. In-8° de 726 p., 32 fr.

de mère de Kertanguy aurait eu un air de schisme. En réalité, tout s'accomplit dans l'ordre, canoniquement.

21. — Dans un livre posthume, que l'on voudrait çà et là un peu plus nuancé mais que M. C. Pfister, doyen de la Faculté des lettres de Strasbourg, qualifie à bon droit de « sagace et pénétrant » (notice biographique en tête du livre), M. Maurice Lange, professeur à la Faculté des lettres de Strasbourg, a étudié le comte Arthur de Gobineau (1). Il s'est occupé directement non du littéraire, de l'artiste ou du savant, moins encore du diplomate, mais de l'œuvre et de l'homme en tant qu'ils s'éclairaient l'un par l'autre. La question à laquelle il a essayé de répondre est la suivante : Comment se fait-il que Gobineau n'ait en France que de rares prosélytes, alors que l'Allemagne a réservé à ses idées, à ses tendances, un accueil enthousiaste ?

« Le système de Gobineau, dit M. Lange, n'est autre chose que l'expression scientifique », ou soi-disant telle, « du tempérament de Gobineau et de ses sentiments profonds. »

Qu'est-ce que Gobineau ? Un aristocrate, « un des survivants de cette race socialement déchue qui, en possession naguère de tant de privilèges et de biens temporels, et, à une époque plus lointaine encore, indépendante de la royauté elle-même, ne peut, en ce XIX^e siècle où sa destinée la condamne à vivre, se consoler de sa disgrâce. En lui s'incarnent, par lui s'expriment les chagrins et les rancœurs de cette vieille noblesse féodale qui, abaissée par les rois jaloux, réduite par eux à une servitude dorée, a reçu le coup mortel en 1789. » Au fond, a dit Gobineau, « la situation de mon esprit est telle : haine de la démocratie et de son arme, la Révolution. » Haine, et orgueil, et ambition, et mépris. « Rien en haut, rien en bas, rien au milieu, dit-il encore. Petites passions, petits intérêts, petits hommes, petites coquinerie, petites intrigues, tout petit, excepté le mépris que cela vaut, qui doit, pour être juste, être grand comme le monde. »

C'est pour satisfaire ces passions qu'il a écrit tous ses ouvrages, « ou plutôt il n'en a écrit qu'un, dont les différents ouvrages ne sont que les chapitres ». Gobineau, en effet, ne vise qu'à défendre l'aristocratie, ou, pour employer le mot consacré depuis les travaux de M. E. Seillière, « l'impérialisme », par quoi il faut entendre l'affirmation de l'inégalité comme loi de la

(1) MAURICE LANGE, *Le comte Arthur de Gobineau. Etude biographique et critique* (Publications de la Faculté des lettres de l'Université de Strasbourg, fasc. 22), Strasbourg, Istra, 1924. In-8° de XII-203 p., portrait de l'auteur, 20 fr.

nature. En vertu de cette loi, il y a une race supérieure aux autres races, des hommes supérieurs aux autres hommes. A eux revient de droit l'*imperium* ; d'où le nom d'impérialisme, collectif ou individuel. Gobineau, pour ne parler que de ses œuvres les plus caractéristiques, justifie l'impérialisme collectif dans l'*Essai sur l'inégalité des races humaines* (4 vol., 1853-1855), l'impérialisme individuel dans *Les Pléiades* (1874). Quant à l'*Histoire d'Ottar Jarl et de sa famille* (1879), elle a pour but de démontrer qu'il est, lui Gobineau, un de ces hommes supérieurs.

Qu'y a-t-il de fondé dans ses théories audacieuses ?

Peut-être, dans une certaine mesure, ceci qu'il existe des races irréductibles les unes aux autres et inégales entre elles, qui se réduisent à trois : blanche, jaune et noire, et que le métissage est un principe de dégénérescence. Mais sur les applications historiques de cette doctrine, sur les étapes de la décadence de la race noble, sur l'envahissement par les populations inférieures des divers pays, sur les Grecs et les Romains, sur les Barbares et le rôle de l'élément germanique, sur la médiocrité de la civilisation moderne et la dégradation fatale de l'humanité, que d'affirmations en l'air et que d'étrangetés et de bizarreries !

Que dire des vues sur l'impérialisme individuel ! D'après Gobineau, la race supérieure est la blanche, et, entre les blancs, la famille supérieure, la royale famille est celle de l'aryen. — Gobineau écrit : l'arian —, à qui appartient l'honneur d'avoir engendré « tout ce qu'il y a de grand, de noble, de fécond sur terre en fait de créations humaines ». L'aryen primitif, né sur les hauts plateaux de l'Asie centrale, a été le père des Aryens de l'Inde, des Iraniens, des Grecs homériques et des Sarmates, eux-mêmes pères des Germains. Mais la race blanche s'est abâtardie ; l'aryen pur a dégénéré par le mélange avec la race jaune ou noire, et, à son tour, l'homme du Nord, le germain, arien relativement pur, qui avait sauvé le peu qui subsistait de la civilisation, s'est laissé affaiblir en mêlant son sang au sang impur des Romains ou des Hellènes. Le signe le plus évident de cette décomposition est le progrès continu des idées et des institutions démocratiques. En fin de compte, il n'y a plus, en Europe, que des épaves de l'élément arien. Il n'y a donc plus à parler de masses supérieures, mais seulement d'individualités clairsemées, d'un petit nombre de « surhommes », ainsi que s'exprimera Nietzsche, de « fils de roi » placés, de par leur qualité royale, « en dehors et au dessus du gros des

subordonnés, des sujets et des esclaves », ou — pour employer un autre terme — de « pléiades », êtres lumineux, au « front couronné de scintillements éternels », seuls dignes d'attention, sachant penser et exécuter, tandis que la foule est représentée par ces astres invisibles qui saturent, en dehors des pléiades, toute l'atmosphère sans en laisser libre et vacant un seul point, et qui sont autant de forces « ignobles ou malfaisantes », ou absolument négligeables. « Fils de roi », « pléiades », deux mots synonymes, deux symboles équivalents d'un même privilège, d'une même éclatante supériorité groupant quelques rares esprits d'élite, si rares qu'on ne trouverait peut-être pas en Europe « 3000 ou 3500 cerveaux bien faits et cœurs bien battants ». Quant aux millions qui restent, la barbarie même !

Or, lui Gobineau est de la « race des dieux », « fils de roi », « pléiade ». La preuve pourrait sembler difficile à faire. Il a les yeux bruns et les cheveux châtains alors que l'aryen se caractérise, dit-il, par le teint clair, la chevelure blonde et les yeux bleus. Puis, ne faut-il pas avouer que ce nom de Gobineau n'est pas fort reluisant ? Qu'à cela ne tienne ! Généalogie en main, il revendique, en dépit des alliances qui ont altéré jusqu'en sa personne la pureté de la race d'or mais qui ont laissé intact l'héritage des lointains ancêtres, la gloire de descendre d'un Viking, un fils d'Odin, l'héroïque Ottar Jarl, un pirate qui vint de la Norvège, en 843, et se fixa dans le Beauvaisis, au pays de Bray. Sa lignée prit le nom de Gournay, qui était celui d'une ville du pays. Au x^ve siècle, un Gournay abandonna son nom de terre pour ne garder que son prénom de Gauvain. Des Gauvains passèrent en Guyenne, et le nom de Gauvain revêtit la forme faulière du diminutif Gauvinot, Govinot ou Gobinot, et, en dernier lieu, Gobineau. D'eux sortit messire Joseph de Gobineau, écuyer conseiller honoraire à la Cour des aides et finances de Guyenne, grand-père de l'auteur de *l'Histoire d'Ottar Jarl*. Tout cela est follement fantaisiste, sauf quelques données sur les Gobineau de Guyenne. Pour ceux qui douteraient de cette filiation Gobineau tient en réserve une réponse péremptoire, celle qu'il fit, en Suède, au prince Philippe d'Eulenburg, un jour que de Stockholm ils étaient allés au rocher de Djursholm. Soudain Gobineau s'écria : « C'était ici le bourg d'Ottar Jarl. » Et, comme son compagnon, surpris, le questionnait du regard : « Oui, reprit-il, avec l'accent d'une conviction absolue, c'est d'ici que je sors, je le sens. »

Ces origines prétendument scandinaves inclinent Gobineau vers le paganisme des scandinaves. Ne prenons pas au sens obvie des mots le récit d'un pèlerinage aux « trois tumulus d'Upsala,

tombeaux des trois grands dieux Odin, Thor et Frey », ni la lettre du 9 septembre 1873 sur « la difficulté de reprendre le culte d'Odin. Il faut que je m'occupe d'en chercher le moyen. » M. Lange, sans épuiser la question de la religion de Gobineau, a montré, en y revenant à trois reprises, que le catholicisme qu'à certaines heures il professa fut de surface et que, en réalité, « cette âme aventureuse, attirée tour à tour par le Dieu de Kant et de Fichte, par les religions orientales, par un panthéisme » pour lequel il se réclamait de saint Thomas, « et par les dieux scandinaves », était païenne par ses tendances foncières. Son impérialisme, qui sacrifie impitoyablement aux forts les humbles et les faibles, est aux antipodes du « vieil idéal chrétien de fraternité et d'égalité. »

Ni quelques idées intéressantes qui apparaissent dans l'œuvre de Gobineau, ni les lambeaux de pourpre que le style jette sur la pauvreté habituelle, pour ne pas dire sur l'enfantillage, du fond, ne suffiraient à expliquer l'influence de Gobineau et du goblinisme en Allemagne. S'il y passe pour un très grand homme, si toute une littérature s'est épanouie autour de son nom, si une *Gobineauvereinigung* a été fondée (1894), c'est qu'on a vu en lui un auxiliaire de la mégalomanie allemande. Sa thèse de la supériorité de la race même dégénérée des antiques Germains sur toutes les autres races de la terre ne justifiait-elle pas l'impérialisme allemand ? A vrai dire, Gobineau tient que, pas plus que les Romains et les Gaulois, les Allemands ne sont des Germains, que « les Allemands ne sont pas d'essence germanique » tant les aryens germains ont subi l'invasion de la romanité ! Pour lui, l'Angleterre est le seul pays qui ait conservé, dans les temps modernes, « une certaine possession apparente de l'essence ariane » ; c'est là et, en outre, dans le Danemark, le Hanovre, la Belgique, les bords du Rhin, l'Alsace et la Lorraine et le nord de la France, qu'il situait la survivance du sang germanique. La thèse de Gobineau ne cadre donc pas avec la thèse du besoin de domination allemande. Les Allemands n'ont pas voulu s'en apercevoir ; s'identifiant avec le germanisme, ils ont tiré à eux tout ce que Gobineau avait dit en faveur des Germains. Au surplus, Gobineau avait, dès 1843, prévu et souhaité l'unité allemande, l'unité réalisée par la Prusse. En 1870, en pleine guerre franco-allemande, conformément à son système, parce que les Germains ont su garder des traits du vieil esprit féodal que les descendants des Gallo-Romains ont rejetés, il s'improvise l'historien de cette guerre en des pages où il semble vraiment passer aux vainqueurs, écrivant « avec une ignorance stupéfiante des réalités de la guerre

et un parti-pris de dénigrement à l'égard de sa patrie, de bienveillance envers l'ennemi, dont on trouverait difficilement un autre exemple dans notre histoire ». Eut-il conscience qu'il faisait une mauvaise action et recula-t-il devant elle quand il décida d'interrompre cette œuvre et de ne point la publier ? Quoi, qu'il en soit, Ludwig Schemann, le plus insigne des gobinistes, en a fait, quand il la publia en 1918, « un engin de guerre » contre la France. Et, au lendemain de 1870, Gobineau écrivait — dans une lettre privée cette fois — que c'en était fini de la France, qu'il n'y avait pas la moindre chance de régénération pour cette race avilie, car « la plus extrême coquinerie, confite dans de l'imbécillité, ne saurait être que ce qu'elle est ».

Un « Viking », un « fils de roi », une « pléiade », voilà ce que Gobineau se figure être, et de plus en plus, jusqu'au bout. En réalité, un pauvre homme et un pauvre penseur, pour ne pas dire, avec Frédéric Masson, « un terrible raté » (1). Si l'on ne craignait de faire un mauvais calembour, on pourrait se servir d'un mot de Sainte-Beuve : « La gobe-moucherie humanitaire, la plus gobe-mouches de toutes » (2), et dire : « Le gobinisme, de toutes les gobe-mougeries une des plus gobe-mouches. »

23. — « Tous connaissent [en Italie] le nom de Vito Fornari pour ses œuvres qui ne sont pas de facile lecture ; sa pensée est connue d'un très petit nombre », dit le Dr Padovani ; en France le nom même de Fornari est ignoré de beaucoup d'italianisants. On saura gré à M. Padovani (3) d'avoir quasi révélé un homme qui, « sans appartenir à la petite troupe des grands philosophes », présente « cette unité spirituelle de pensée, d'aspirations artistiques, de foi et de sentiment national, par quoi se distinguent les grandes figures du romantisme italien et du *Risorgimento* ».

Vitto Fornari était un mystique, « une de ces âmes élues qui se trouvent comme pèlerines en ce monde et aspirent à un autre monde de tout leur élan ». Prêtre pieux et modeste, il fut de santé chétive. Les médecins lui défendirent de prêcher et de célébrer la messe, car « une si intense commotion le prenait en le faisant que parfois il tombait évanoui, tant était grande sa foi

(1) FRÉDÉRIC MASSON, *Gobineau*, dans la *Revue hebdomadaire*, 16 octobre 1915, p. 282.

(2) SAINTE-BEUVE, *Portraits contemporains*, Paris, 1847, t. II, p. 92.

(3) UMBERTO A. PADOVANI, *Vito Fornari. Saggio sul pensiero religioso in Italia nel secolo XIX* (*Pubblicazioni della Università cattolica del Sacro Cuore*). Milan, société éditrice Vita e pensiero, 1924. In-8° de 221 p., 12 lires.

et tant elle avait pénétré son corps débile ! » Dispensé par Pie IX de la célébration du saint sacrifice, il y assistait chaque matin dans sa maison et y communiait. En 1860, il devint, et resta jusqu'à sa mort, directeur de la bibliothèque nationale de Naples.

Ses œuvres importantes sont : *Della Armonia universale* (1850), qui contient son système philosophique ; *Dell'Arte del dire* (1850), qui est son esthétique ; surtout *Della Vita di Gesù Cristo* (5 vol., 1869-1893). Les discours et pensées qui forment le *Della Età dell' oro del genere umano* (ouvrage posthume, 1904) étaient, dans la pensée de Fornari, comme les paralipomènes de la *Vita di Gesù Cristo*.

La *Vita di Gesù Cristo* n'est pas une vie historique du Christ. Elle n'est pas théologie, elle n'est pas philosophie, mais l'une et l'autre chose ensemble, « car elle tend à la synthèse rationnelle du naturel et du surnaturel : d'où elle devrait s'appeler une philosophie de la religion ». Elle s'étend à toute l'ampleur du créé, « parce que, selon Fornari, le Christ n'est pas seulement un fait — si important soit-il — de l'histoire universelle, mais la condition, l'explication de cette histoire, et même de toute la réalité ». Elle se divise en trois parties : Avant le Christ, la préparation et l'attente universelle ; la vie humaine du Christ ; la vie du Christ dans l'Eglise et, par son moyen, dans toute l'humanité jusqu'à la fin des temps.

M. Padovani fait, d'abord, connaître le milieu napolitain, pénétré d'hégélianisme, où vécut Fornari et trace une esquisse de la vie et des œuvres de l'auteur de « la plus grande tentative faite en Italie d'une philosophie religieuse complète inspirée du catholicisme ». Puis il expose, longuement et avec soin, sa pensée religieuse, principalement d'après la *Vita di Gesù Cristo*. Enfin, il traite des sources de Fornari, des critiques et des apologies dont la *Vita* fut l'objet, et il donne sa conclusion personnelle.

En somme, Fornari se rattache au platonisme, tel que l'ont envisagé Rosmini et, plus encore, Gioberti ; mais Fornari est plus orthodoxe qu'eux. Son orthodoxie est-elle parfaite ? Certes, ce serait une injustice de dire, avec Labanca, que « tout ce qui est nouveau, dans la *Vita di Gesù Cristo* de l'illustre abbé, n'est nouveau qu'en apparence, est profondément antichrétien « bien que Fornari fût un chrétien sincère », que « sa doctrine christologique le conduisit à un panchristisme » qui renouvellerait le gnosticisme du II^e siècle (1). Non, le Christ de Fornari est le

(1) B. LABANCA, *Gesù Cristo nella letteratura contemporanea straniera e italiana*, Turin, 1903, p. 104-105.

vrai Christ de l'Évangile et de l'Église : vrai Dieu et vrai homme. Mais le mysticisme, qui est à la base du système de Fornari, se manifeste par des symboles, des allégories et des métaphores discutables : si l'on ne s'appliquait à les comprendre, elles pourraient le faire juger sévèrement du point de vue du catholicisme. Et, sans insister sur la manière excessive dont il affirme la nécessité de l'incarnation, Fornari ne semble pas toujours apercevoir la ligne de démarcation entre la nature et le surnaturel.

M. Padovani annonce une *Histoire de la pensée religieuse en Italie au XIX^e siècle*, dans laquelle Fornari aura la place qui lui revient. La présente monographie, sérieuse et diligemment composée, où toutefois certaines réserves sur les doctrines de Fornari, par exemple sur son ontologisme, auraient pu être marquées plus fermement, fait bien augurer d'un ouvrage désormais attendu avec impatience.

23. — Dans *l'Histoire d'une âme* de Thérèse de l'Enfant Jésus apparaît un nouveau et héroïque modèle de sainteté : en ces termes pourrait se résumer le livre du P. Petitot sur la sainte carmélite (1).

Le modèle est nouveau ou actuel, d'abord, par ses qualités négatives. Le P. Petitot ramène à quatre les principaux caractères négatifs de la spiritualité de sœur Thérèse : absence d'ascèse violente, de mortifications exceptionnelles ou surérogatoires ; absence de méthode discursive ou rigoureuse dans l'oraison ; absence de phénomènes mystiques extraordinaires : visions, extases, etc. ; absence d'œuvres extérieures multiples.

Le modèle est héroïque par l'exercice des vertus. Ici le P. Petitot remarque, à la suite de saint Thomas et de Pascal, que l'héroïsme suppose des vertus complémentaires en apparence incompatibles mais qui s'accordent dans une synthèse supérieure. Pascal écrivait : « Je n'admire point l'excès d'une vertu, comme de la valeur, si je ne vois en même temps l'excès de la vertu opposée, comme en Epaninondas, qui avait l'extrême valeur et l'extrême bénignité. Car, autrement, ce n'est pas monter, c'est tomber. On ne montre pas sa grandeur pour être à une extrémité, mais bien en touchant les deux à la fois et remplissant tout l'entre-deux. » La pondération, l'équilibre stable et harmonieux des vertus fut l'aspect le plus frappant de la sainteté de sœur Thérèse. Le P. Petitot constate en elle, après les qualités négatives, trois anti-

(1) H. PETITOT, O. P., *Sainte Thérèse de Lisieux. Une renaissance spirituelle*, Paris, Revue des Jeunes, 1925. In-8° de 291 p., 10 fr.

nomies positives, entendant par « antimonie » l'opposition de deux vertus qui, jusque dans les noms qui les désignent, semblent incompatibles, mais qui, en réalité, se complètent l'une l'autre. Ce sont : la simplicité de l'enfance unie à la prudence consommée des vieillards, la plus humble petitesse jointe à la plus magnanime grandeur, la joie la plus profonde sous les épreuves morales les plus crucifiantes. Ces antimonies se concilient dans les dons de l'Esprit-Saint, ceux de sagesse et de force en particulier, et, en fin de compte, dans l'amour qui est le principe d'union de tous les dons surnaturels.

A première vue, présentée dans ce raccourci, l'étude du P. Petitot paraîtra par trop systématique, et l'on pourrait avoir l'impression qu'elle vient compliquer ce que sœur Thérèse avait simplifié si heureusement. Cette inquiétude, produite surtout par l'emploi des vocables savants qui marquent les divisions du livre — ils reviennent ailleurs, et, par exemple, il est question de cette « euphorie » qui existe chez les personnes à la fois soutenues et minées par une fièvre intérieure —, se dissipe dès les premières pages. En fait tout est lumineux. Les leçons de l'*Histoire d'une âme* sont dégagées d'une manière saisissante. La finale notamment est fort belle, où nous voyons la petite sainte supporter toutes les souffrances de corps ou d'âme, jusqu'au bout, avec le sourire, par amour.

En vue des éditions ultérieures que le livre du P. Petitot aura sûrement, notons quelques points susceptibles d'être améliorés.

Il y a des exagérations de langage. Ainsi quand il est affirmé que « de rapporter les sacrifices et mortifications de toute espèce que sainte Thérèse de l'Enfant Jésus s'imposa durant les neuf années de sa vie religieuse ce serait une tâche qui pourrait durer indéfiniment et, pour ainsi dire, jusqu'à l'éternité ». Ou bien — ce qu'on ne peut savoir — que, « parmi tous les saints et les saintes, la Vierge et saint Joseph exceptés », sainte Thérèse a été « la plus fidèle *in minimo* ». De la mortification, exercée dans les moindres choses, le P. Petitot dit que la sainte avait été visiblement prédestinée de Dieu pour nous en « révéler, en quelque sorte, l'importance primordiale », comme si saint François de Sales n'avait pas enseigné là-dessus l'essentiel.

Le titre du chapitre 1 en tête des pages : « absence de mortifications violentes », sans l'addition du mot « et surrogatoires », que l'auteur inscrit au commencement du chapitre, pourrait faire prendre le change : les « mortifications violentes », y compris la discipline, ne manquent pas au Carmel et en cela, remarque le P. Petitot, « d'une manière générale et comme tous les génies

de l'Eglise catholique qui ont renouvelé l'ascétisme et la vie spirituelle, sainte Thérèse de l'Enfant Jésus a d'abord fidèlement gardé tout ce que la tradition chrétienne contenait de meilleur ».

C'est aller trop loin que de dire tout court que le genre d'oraison de la sainte, sans méthode rigoureuse, est « mieux adapté à notre mentalité spirituelle » que celui des méthodes « parfaitement analysées et coordonnées » mises en honneur aux *xvi^e* et *xvii^e* siècles et qui correspondaient aux besoins de ces temps. Aujourd'hui, autant qu'aux *xvi^e* et *xvii^e* siècles, des âmes existent qui ne peuvent que profiter à se servir des méthodes d'oraison rigoureuses.

Le P. Petitot admet, en la petite sainte, la permanence des espèces eucharistiques d'une communion à l'autre. « La Sainte Vierge, dit-il, n'avait-elle pas porté le Verbe fait chair en son sein ? Pourquoi sainte Thérèse de l'Enfant Jésus, par une faveur incomparablement moins grande quoique analogue, n'aurait-elle point porté toujours en sa poitrine Jésus-Hostie ? » La réponse est facile. Il s'agit ici d'un don si extraordinaire que rien de semblable ne se rencontre dans la vie des saints. Pour l'attribuer à une âme que le P. Petitot caractérise précisément par « l'absence de faveurs extraordinaires », il faudrait des raisons bien fortes. L'auteur n'en donne point d'autre que la demande de la petite sainte dans son *Acte d'offrande comme victime* : « Restez en moi comme au tabernacle » et la toute-puissance de l'amour divin. Ce n'est pas suffisant.

Quelques retouches augmentent le prix du livre le meilleur et le plus profond qui ait été consacré à la petite sainte Thérèse.

24. — Il ne faut pas demander au volume de M. Bachelin (1) le récit détaillé de la vie de Huysmans ni « des indiscretions sur ses tics, sur son humeur peccante, sur ses mots durs, sur ses inexistantes amitiés, sur ses mépris réels, sur ses vivaces haines ». M. Bachelin n'a pas connu Huysmans : il ne parle de lui qu'autant que l'y autorise ce que Huysmans a écrit d'autrui et de lui-même. Il montre ce que fut sa « vie secrète », devenue publique par les confessions qu'il a multipliées sous le couvert de ses pseudonymes, et son effort pour se libérer de « l'emprise de l'autre vie quotidienne ».

Après une introduction qui fournit la chronologie indispensable, M. Bachelin distribue en trois parties sa matière : *Huysmans et*

(1) HENRI BACHELIN, *J. K. Huysmans. Du naturalisme littéraire au naturalisme mystique*, Paris, Perrin, 1926. In-12° de 304 p., 9 fr.

la vie ; *Huysmans et l'art* ; *Huysmans et la religion*. En termes plus clairs, il étudie le naturalisme de Huysmans ; puis, parallèlement au naturalisme qui ne mourut jamais en lui, son symbolisme et son mysticisme, mysticisme d'abord non religieux, fait d'un goût accentué pour l'intimisme, le fantastique et le rêve, ensuite aboutissant au satanisme, et enfin au catholicisme.

Sur les causes de sa conversion Huysmans a dit l'essentiel en une phrase de *La Cathédrale* : « Alors que je n'y pensais guère, Dieu m'a subitement saisi, et il m'a ramené vers l'Eglise en utilisant, pour me capter, mon amour de l'art, de la mystique, de la liturgie, du plain-chant ». La mystique diabolique, le moyen âge avec sa liturgie et son art, la mystique divine et les cloîtres, autant de chemins qui l'ont graduellement rapproché du catholicisme. Avec cela et plus que cela, pour l'y introduire, ce qui est décisif, « la grâce : voilà, dit M. Bachelin, qui coupe court à tout ».

La sincérité de la conversion de Huysmans fut mise en doute par beaucoup de gens, catholiques ou non. Bien des choses dans ses livres : grossièretés naturalistes, manque de respect, absence apparente d'humilité, etc., expliquent les réserves d'une portion notable du clergé séculier et régulier. Toutefois, note M. Bachelin, des « amitiés » et des « admirations ferventes » lui sont arrivées de l'un comme de l'autre. Il nomme Dom Besse, Dom Dubourg, M. l'abbé Mugnier et le saint abbé Fontaine. Parmi ceux qui firent crédit à Huysmans, il aurait pu citer Mgr d'Hulst, qui avait d'autant plus de mérite à le soutenir que Huysmans l'avait sottement traité de « belliqueuse mazette » (1) ; Mgr d'Hulst n'en écrivait pas moins : « Lisez Huysmans... C'est un brave cœur comme vous, qui a trouvé Dieu par où il a pu. » (2).

La suite attesta que les bienveillants avaient deviné juste. Il eut des heures de lassitude, « peut-être même les regrets de l'existence ancienne qui poignent le fils prodigue revenu à la maison du père, un certain dégoût de lui-même tant pour ce qu'il avait été que pour ce qu'il était devenu, et, dit M. Bachelin, que sais-je encore ? » Mais rien n'autorise à poser, même uniquement pour la forme, la question que formule M. Bachelin : « S'il avait vécu

• (1) J. K. HUYSMANS, *En route*, 5^e édit., Paris, 1895, p. 6.

(2) M. D'HULST, *Lettres de direction* publiées par ALFRED BAUBRILLART, Paris, 1905, p. 338. Voir, p. 337-338, une autre lettre, du même jour (27 juillet 1895) : « Je vous supplie de ne pas vous laisser arrêter par la première page de Huysmans [celle où Mgr d'Hulst est malmené]. Le reste vaut la peine d'être lu malgré les bizarreries et les grossièretés de style en maint endroit. »

plus longtemps, aurait-il été un autre Léo Taxil, le talent en plus ? » Non, certes. Un pareil rapprochement est intolérable. Tout ce qu'il put éprouver de « navrements de cœur » et « d'amertume religieuse » n'atteignit pas les sources vives de la croyance. Le « vieil homme de lettres » et le « vieil homme » tout court, qu'il ne dépouilla pas tout à fait, le cédèrent à l'« homme nouveau » qu'il était devenu. M. Bachelin ne signale que de façon incomplète les manifestations d'un catholicisme du meilleur aloi : par exemple, il ne mentionne ni la préface au *Petit catéchisme liturgique* de l'abbé Dutilliet (1896), ni la notice sur *Dom (sic) Bosco* (1902) si touchante et qui tranche si heureusement, par sa belle simplicité, avec le faire trop souvent « tarabiscoté » de Huysmans.

En tout cas, ce qui n'est pas discutable c'est l'esprit dans lequel il accepta et endura les horribles douleurs des dernières années (1905-1907). « Il s'est décrit lui-même dans *Sainte Lydwine* », disait le bon Coppée. Et Huysmans, à quelqu'un qui lui avouait combien il était touché de sa résignation chrétienne, répondait doucement : « J'espère qu'on ne dira pas encore que c'est de la littérature ».

25. — M. le chanoine Halflants est de ceux qui firent confiance à Huysmans converti. Les pages qu'il a écrites sur lui à propos de *Sainte Lydwine*, de *L'Oblat* et des *Foules de Lourdes*, sont des mieux venues du volume qu'il publie sous le titre : *Religion et littérature* (1). Là, et ailleurs, nous avons plus d'une remarque fine, ferme, pénétrante.

Ce recueil est composé d'articles de revues ou de journaux assez courts pour la plupart et qui n'évitent pas tout excès dans la louange. Quand on lit : *Philosophe, apôtre et littérateur*, en tête des pages consacrées au cardinal Mercier, on s'attend à une étude d'ensemble, complète et fouillée. Or, nous avons seulement, réunis bout à bout, trois brefs comptes rendus bibliographiques de 1908, 1909, 1913, et quelques lignes qui datent du lendemain des funérailles. Puis, si haute que soit la figure du cardinal, n'est-ce pas une exagération évidente que de voir en lui un maître de l'art d'écrire, et de placer le livre *A mes séminaristes* « à côté des 6 ou 7 livres de piété fondamentaux que les générations se transmettent et qui, en dessous de l'Ancien et du Nouveau Testament et après les Saints Pères, sont le patrimoine et la gloire de l'Eglise ? »

(1) PAUL HALFLANTS, *Religion et littérature*, 3^e édit., Warny, Louvain, 1926. In-12° de 192 p., 7 fr. 50.

26. — Si jamais un titre de livre fut décevant, c'est celui sous lequel M. Houtin a présenté *Une grande abbesse, Madame Bruyère abbesse de Solesmes* (1). Là où l'on attendait une étude sérieuse sur « une grande mystique », on n'a guère autre chose qu'un mémoire par lequel un ancien religieux de Solesmes, Dom J. Sauton — qui avait passé de Solesmes à Ligugé et qui, « sans cesser de faire partie de l'ordre, finit par se retirer au presbytère de son frère, curé dans les Vosges » — dénonça au Saint-Office mère Cécile Bruyère, abbesse des bénédictines, et son influence sur Solesmes. Fini en 1891, le mémoire fut remis à Rome en 1892.

Pour ne pas nous attarder aux rectifications qui pourraient provenir d'ailleurs, bornons-nous à dire qu'il y a, dans le mémoire lui-même, de quoi justifier toutes sortes de réserves sur son contenu. Sa lecture montre que l'auteur était un moine bizarre, à l'imagination surchauffée, un exalté, un « illuminé », comme on le caractérisait à Solesmes, du temps que M. Houtin y était novice. Un trait, en dehors de ses idées religieuses, suffit à révéler la portée de son esprit : il s'indigne de ce que l'abbé de Solesmes autorisa le moulage des « Saints » de l'abbaye, car, dit-il, « nos statues, une fois moulées et transportées au Trocadéro, perdaient *ipso facto* une valeur que l'on estime à plus de 200000 francs ». C'est de la niaiserie pure.

Sur le fond même de l'affaire, M. Houtin nous apprend que Léon XIII, tout pesé, résolut de maintenir l'abbé de Solesmes et l'abbesse de Sainte-Cécile à la tête de leurs communautés, mais *ad nutum Sanctae Sedis*. Quel que soit le sens précis de cette formule, et quelles que soient les raisons — imprudences ? abus de détail ? — qui la motivèrent, c'est assez pour être sûr que, dans l'ensemble, les imputations de l'auteur du mémoire ne parurent pas fondées, et que Léon XIII donna au procès juridique et doctrinal pendant devant le Saint-Office la solution religieuse qui s'imposait, et non « une solution politique », due à l'intervention de l'empereur d'Autriche et de la reine d'Espagne, qui est affirmée par M. Houtin.

27. — Des conférences faites, durant l'hiver 1924-1925, à l'École des sciences sociales et politiques de Lille et portant sur quelques-uns des chefs du catholicisme social, ont été réunies

(1) ALBERT HOUTIN, *Une grande mystique. Madame Bruyère abbesse de Solesmes, 1845-1909*, Paris, Alcan, 1925. In-8° de VII-316 p., 20 fr.

en volume (1). M. Geoffroy de Grandmaison y trace le portrait du vicomte de Villeneuve-Bargemon, M. le chanoine Looten celui du cardinal Manning, le P. Guitton celui de Léon Harmel, Mgr Besson, évêque de Lausanne, celui du cardinal Mermillod, M. Maurice Vaussard celui de Giuseppe Toniolo, et M. Eugène Duthoit celui d'Henri Lorin.

Une magnifique unité de pensée se révèle à travers la diversité des caractères, des tempéraments, des fonctions, des situations et des milieux. Villeneuve-Bargemon, le plus éloigné de nous et, pour cette raison, le moins connu, fut, dès la Restauration, « le précurseur véritable des économistes sociaux chrétiens » ; il marqua d'une main sûre la responsabilité du libéralisme dans le débordement du paupérisme. Manning a créé une liaison entre le capital et le travail. Le « bon père » Harmel a fixé, par la parole et par l'exemple, le rôle du patron chrétien ; l'étude qui lui est consacrée n'expose pas les institutions économiques et sociales réalisées ou suscitées par lui, mais fait entrevoir « l'âme de son apostolat social », « la flamme intérieure qui brûlait » en ce « missionnaire passionné du règne de Jésus-Christ ». Le cardinal Mermillod s'intéressa aux questions sociales, « à une époque où bien peu se rendaient compte de l'importance qu'elles allaient revêtir », et assembla, en ce carrefour chrétien de Fribourg, les hommes qualifiés pour dresser les cahiers préparatoires de l'encyclique *Rerum novarum*. Giuseppe Toniolo, le principal artisan, après Léon XIII, des progrès des catholiques italiens dans le domaine de la doctrine et de l'action sociales, donne, comme Harmel, l'impression d'un saint ; M. Vaussard, qui avait déjà parlé de lui dans son beau livre *L'intelligence catholique dans l'Italie du xx^e siècle* (1921), passe rapidement sur ses mérites d'économiste pour évoquer surtout sa vie si chrétienne. Henri Lorin, incomparable excitateur de pensée, fit plus que personne pour préciser la méthode et assembler les bons serviteurs du catholicisme social.

Bon livre, clair, vivant, qui stimule et élève !

28. — Quand on complètera la galerie des « catholiques sociaux », le portrait du docteur Paul Michaux devra y figurer en bonne place.

(1) *Portraits de catholiques sociaux* (Publications de l'École des sciences sociales et politiques de Lille), Paris, éditions Spes, 1925. In-8° de 222 p., 9 fr.

Le docteur Pierre Barbet, secrétaire des Amis de Laënnec, a publié sur lui un livre qui émeut, qui entraîne (1).

Les deux premiers chapitres ont pour titres : *La race et Les enfances*. Paul Michaux naquit à Metz, le 16 novembre 1854. Il entra au collège Saint-Clément des Jésuites ; son diplôme de congréganiste porte la date de 1866 et la signature du jeune préfet de la congrégation : F. Foch. Après 1870, pour rester français, son père, le docteur Viofor Michaux, quitta Metz et vint se fixer à Paris. Tout inclinait Paul vers la carrière des armes. Afin de suivre le désir de son père, il opta pour la chirurgie.

Le chapitre III montre P. Michaux vivant « cette période magnifique et féconde, ces années de lutte héroïque, qui vont créer de toutes pièces la chirurgie moderne », Michaux « un beau chirurgien » et « un grand chef ».

Le chapitre IV fait connaître la conférence Laënnec, qui a été et qui demeure, « avant tout un groupement catholique » d'étudiants en médecine et de médecins, « destiné à affermir ses membres dans leurs convictions religieuses et dans la pratique des sacrements ». Plus de 2000 médecins sont passés à la conférence en cinquante ans. Michaux en fut l'âme. « Piété, travail, action professionnelle et sociale, amitié, gaieté, c'est toute la conférence Laënnec, comme c'était tout Michaux. »

Nous voyons, au 6^e chapitre : *Les patronages*, Michaux exercer « une influence souveraine et bienfaisante », pendant 25 ans, au patronage de Nazareth, rue Stanislas ; puis, quittant le patronage malgré lui — « on m'a chassé », disait-il —, rebondissant de cette humiliation vers de plus vastes desseins, attirant à lui, par l'émulation des concours, et lançant dans la voie du progrès tous les patronages de France. La Fédération gymnastique et sportive des patronages de France, la F.G.S.P.F., comme on le dit dans le style algébrique à la mode, — « la Fédé, comme nous disons tous, ajoute le docteur Barbet, avec une nuance de tendresse dans cette abréviation » — qui, à la mort de Michaux (21 novembre 1923, comptait 48 unions régionales et 2005 sociétés, « comprend, à l'heure actuelle, 55 unions régionales, 2300 sociétés, 300000 membres actifs ». La Fédération est née de l'esprit organisateur et du dévouement de Michaux, à qui elle a valu ce mot du maréchal Foch, l'ancien condisciple de Saint-Clément : « Tu as été un des meilleurs artisans de la victoire ».

Un dernier chapitre dépeint l'âme de Michaux. « Ténacité,

(1) PIERRE BARBET, *Le docteur Paul Michaux*, Paris, éditions Spes, 1925. In-12° de XII-226 p., un portrait, 9 fr.

bonté, modestie », tels sont ses traits caractéristiques. Ce lorrain d'apparence calme avait une volonté « irréductible dans ses desseins longuement médités ». Sa douceur évangélique était acquise, non innée. Et quel désintéressement ! quelle tendresse ! quelle charité ! quelle modestie ! Son maître, le professeur Léon Labbé, qui l'aimait beaucoup, se plaisait, en son absence, à vanter ses mérites ; quand il avait épuisé les qualificatifs, il finissait comme par un suprême éloge : « Et, puis, Michaux, c'est un modeste ». M. Barbet lui, conclut : « Cet homme était un saint ».

En vérité, l'histoire de ce « modeste » est un des plus fiers livres de notre temps.

29. — Dans les sept chapitres d'un aimable petit volume, vivant et bien informé, M. Carlo Prati s'attache à faire connaître la vie des papes au Vatican depuis la fin du pouvoir temporel, les rapports des papes avec l'extérieur, les papes dans l'intimité, les papes et les exercices physiques, les secrétaires d'Etat de la sainte Eglise, les cardinaux de curie, le conclave (1).

En dehors de ceux qui ont vécu à Rome, les catholiques pratiquants et, à plus forte raison, ceux, catholiques ou non, qui sont « de l'autre rive » — l'expression est de M. Jean Carrère — auront beaucoup à apprendre dans ce livre. Des anecdotes, charmantes ou piquantes, en relèvent l'intérêt. Nous ne voudrions pas affirmer que l'historicité stricte de toutes s'impose. Dans les « on dit » qui circulent autour du Vatican — comme ailleurs — il faut retenir et... laisser. Il est rien moins que sûr, par exemple, que, lors de la rentrée des Piémontais à Rome par la brèche de la porte Pia (20 septembre 1870), Pie IX, après avoir envoyé à ses troupes l'ordre de cesser le feu, puis donné congé, « en termes très émouvants, mais très nobles et très paisibles », au corps diplomatique, se retrouvant dans sa bibliothèque privée, se soit livré, pour se distraire et se reposer l'esprit, à l'un de ses jeux favoris qui était de composer des charades, et, ce jour-là, se soit amusé « à composer une charade sur le mot italien *tremare*, qui veut dire trembler. Quand il eut terminé ce petit divertissement, il déjeuna tranquillement. »

On goûtera, en particulier, les pages que M. Prati consacre à Pie X et à Pie XI. Sans parler du reste, sur Pie XI grand lecteur et grand lettré nous avons deux récits qui n'ont rien de banal : celui de l'audience accordée à l'éditeur parisien Edouard Cham-

(1) CARLO PRATI, *Papes et cardinaux dans la Rome moderne*. Paris, Plon, 1925. In-12° de XXXVIII-211 p., 9 fr.

pion, et celui d'une sorte de joute littéraire entre le pape et ses jeunes collaborateurs pour savoir quel est le premier écrivain catholique français ; « les uns disaient Pascal, les autres Fénelon, d'autres saint François de Sales, d'autres, même, Veillot. Mais le pape ne tarda pas à leur persuader à tous, citant des exemples de mémoire, que le plus grand était sans conteste Bossuet. » Également significatif est le récit, par M. Jean Carrère, dans la longue préface de *Papes et cardinaux*, de l'audience qu'il eut de Pie XI à la suite de la publication de son beau livre : *Le pape*. Pie XI parle et fait parler M. Carrère de Mistral, de Lamartine, de Chateaubriand, de Pétrarque, de Dante, puis dit son admiration pour Manzoni non seulement prosateur mais encore poète, et le prestige qu'exercent sur toutes les âmes les actes et les paroles des saints.

En revanche, M. Carrère tient sur Léon XIII un langage regrettable. Qu'il lui préfère Pie X, cela est permis, et qu'il venge Pie X de la sotte appellation de « curé de campagne » par laquelle on voulut le discréditer, il n'y a qu'à applaudir. Mais, pas plus que Pie X n'a été un « curé de campagne » naïf et borné, Léon XIII ne fut le « fin diplomate » au sens péjoratif du mot, le « cérémonieux et politique vieillard » que dépeint M. Carrère, mais le « grand vieillard » — le mot est de M. Prati — dont l'œuvre doctrinale et religieuse est telle que, pour l'ignorer ou la méconnaître, il faut n'avoir, cette fois, « contemplé que de l'autre rive la prodigieuse cité de Saint-Pierre ».

L'ouvrage de M. Prati, rédigé en italien et non publié dans cette langue, a été traduit ou plutôt adapté en un français coulant par madame Nelly Carrère. Pourquoi écrire « chapelle paoline » au lieu de « pauline », et « Agostiniens » au lieu d'« Augustins ? »

30. — D'un séjour de deux ans en Allemagne M. Raoul Patry a rapporté, sur la religion dans l'Allemagne d'aujourd'hui, un volume d'une information large et solide, dense à la fois et clair (1).

Délimitant son sujet, il écarte la période antérieure à la guerre, et, pour la période qui l'a suivie, il renonce à exposer la pensée philosophique dans ses développements actuels et à s'occuper tant des innombrables sectes, conventicules chrétiens, groupements néomystiques, sociétés spirites, théosophiques, anthropologiques, etc., qui demanderaient à elles seules tout un volume, que de l'« asia-

(1) RAOUL PATRY, *La religion dans l'Allemagne d'aujourd'hui*. Paris, Payot, 1926. In-8° de 246 p., 20 fr.

tisme » de Spengler, Keyserling, Steiner, etc., dont l'idéologie, loin de fournir le point de départ d'une renaissance spiritualiste, lui paraît n'être qu'« un des multiples aspects du snobisme ». Il s'attache uniquement, après avoir indiqué les grandes lignes de la séparation de l'Eglise et de l'Etat proclamée, en 1919, par la constitution de Weimar (chap. 1), à retracer la vie du protestantisme (chap. VII-IX) depuis cette époque, leurs rapports mutuels (chap. X) et leur attitude politique (chap. XI). Puis, sont décrits le christianisme païen et le racisme (chap. XII), le conflit scolaire et la lutte pour l'école confessionnelle (chap. XIII), la question juive (chap. XIV) et, enfin, le *Jugendbewegung*, le mouvement de la jeunesse allemande et son inspiration religieuse (chap. XV).

La principale conclusion est peut-être que, en somme, la constitution de Weimar a profité au catholicisme en lui assurant la liberté. Il en a tiré des avantages réels, « il a su saisir l'heure présente et s'adapter aux besoins des temps nouveaux, il emploie une activité intense, on le sent palpitant de vie ». Le protestantisme, au contraire, « passe par une crise », souffrant de son « manque d'unité », qui le rend timide devant des « réformes qu'il sait nécessitées par les temps nouveaux, mais qui soulèvent de nombreuses oppositions », et, d'autre part, désemparé lorsque subitement lui a fait défaut l'Etat, sur lequel il comptait depuis ses origines.

Parmi les chapitres qui ne traitent pas directement de la situation du protestantisme et du catholicisme, le plus curieux et, sans doute, le plus nouveau pour des lecteurs français est celui qui a pour titre : *Le christianisme païen*. C'est de Gobineau et de son *Essai sur l'inégalité des races humaines* que se réclame cette « germanisation du christianisme », cette religion raciste. En réalité, nous l'avons vu à la suite de M. Lange, l'auteur du plus récent ouvrage sur Gobineau, tout en affirmant la supériorité ethnique des Germains, Gobineau ne les identifiait pas avec les Allemands d'aujourd'hui. Mais cette identification les Allemands se sont chargés de la faire. Ils ont repris, dans le sens de leurs revendications les plus altières, les théories gobinistes. Toute une littérature est née, de quoi remplir des bibliothèques, à la gloire de la race aryenne, dont les Germains, c'est-à-dire les Allemands, « sont les seuls et plus purs héritiers authentiques. Le fameux chant *Deutschland über Alles* n'est plus la simple expression d'un patriotisme ardent, c'est une vérité scientifiquement démontrée : l'aryen, c'est-à-dire le germain, c'est-à-dire l'allemand, est au-dessus de tous les autres peuples. » Comme il le fut dans le

passé, il le sera dans l'avenir, « car il a eu le bonheur, il a le mérite et la gloire d'avoir conservé pur le type aryen. Il n'y a de salut ou de progrès réel pour le monde entier que dans la mesure où il se pénétrera des idées germaniques, où il se soumettra aux méthodes germaniques, où il adoptera l'organisation politique, économique, sociale, scientifique, morale, religieuse du germanisme. » La défaite de la « race élue », après quatre ans de guerre, n'a pas mis en déroute le gobinisme allemand. Il a expliqué l'événement par la trahison juive et par les apports étrangers qui sont venus contaminer la race germanique et l'affaiblir. Reste donc à remédier au mal en éliminant tout ce qui n'est pas d'origine germanique.

Or, la religion chrétienne n'a rien de germanique, et, qui plus est, elle est apparue en terre juive, au sein de la race maudite. Tant qu'elle formera les âmes, n'y aura-t-il pas en elle un élément juif avilissant la race aryenne ?

A ce redoutable problème on a donné deux solutions.

La première consiste à purifier le christianisme de ce qu'il a de juif, et, tout d'abord, à supprimer l'Ancien Testament et saint Paul essentiellement juifs. Mais Jésus n'était-il pas juif, lui aussi, et, dès lors, n'y a-t-il pas lieu de rayer également les Evangiles, et donc le christianisme entier ? Non, la religion chrétienne est étrangère au sémitisme ; elle est d'origine aryenne. Jésus-Christ n'était pas juif. Il appartenait à ces populations indo-germaines qui avaient colonisé la Galilée. Dans ses considérations sur la réforme de l'Eglise que, de sa résidence de Doorn, Guillaume II, se souvenant qu'il avait été le *summus episcopus* de l'Eglise protestante, adressait, en 1923, au pasteur Vogel de Postdam, il rattachait, lui, le christianisme aux Perses avec lesquels les Juifs avaient pris contact pendant la captivité. « Nos ancêtres au point de vue religieux, disait-il, ne sont pas les Juifs, mais Zoroastre avec les Perses, donc des Aryens ; les contemporains de Jésus l'appelaient le « galiléen », l'homme de Nazareth, et jamais le « bethléémite » ; il en résulte que Jésus n'était pas un juif sémite, les Juifs sémites n'ayant pas le droit d'habiter la Galilée. » En toute hypothèse, le Christ est un aryen, non un juif ; pour H. St. Chamberlain, l'anglais naturalisé allemand, le Christ est le cousin germain des Allemands. En conséquence, l'orthographe traditionnelle est modifiée ; on écrit le nom du Christ avec un K, Krist, de manière à lui donner une allure plus germanique. Conséquence plus sérieuse : il faut dégager le christianisme des falsifications sous lesquelles il est parvenu et revenir à un christianisme allemand. Quelques-uns

ne reculent pas devant l'idée d'une synthèse entre le christianisme et le paganisme d'où il est sorti.

La seconde solution est plus radicale et tout opposée. Au lieu d'opérer un tri entre les éléments chrétiens et les éléments juifs, elle propose de rejeter le christianisme, tout simplement, et de le remplacer par la religion des ancêtres. Cela aussi était en germe dans Gobineau. Quelques esthètes et des militaires pangermanistes avaient accueilli cette pensée avant la guerre. Depuis la défaite, des nationaux racistes plus nombreux veulent un néopaganisme national. Le 10 août 1923, à Nuremberg, au cours d'une réunion de nationaux socialistes, l'agitateur Dolle est allé jusqu'à dire : « Pour détruire le christianisme qui a empoisonné l'esprit allemand et pour le remplacer par des dieux germaniques, des combats terribles sont indispensables. Sur 70 millions de Germains, il n'en restera que 7 millions. Mais ces survivants et leurs successeurs seront les maîtres du monde. » La perspective est engageante. En attendant, on déclare que « Jésus ne peut être le Sauveur des Allemands, puisqu'il n'était pas allemand », que « l'Eglise allemande doit être une Eglise aryenne ; mais jamais, au grand jamais, elle ne devra devenir une Eglise universelle, et il est parfaitement indifférent de savoir à quelle Eglise se rattache la canaille des autres peuples. » Le Christ vaincu sur la croix est remplacé par Siegfried le vainqueur, à moins que ce ne soit par Baldur, Wotan et Tor, les dieux germaniques.

Poussée à ces limites extrêmes, la nouvelle « religion allemande » apparaît surtout, dit M. Patry, « comme un phénomène pathologique ; elle nous montre — au moins dans les milieux où elle fleurit — la survivance de la psychose de guerre ». Evidemment le « christianisme païen » est « l'affaire de quelques esprits turbulents et égarés ». Mais le racisme, « qui veut tout germaniser, même la religion », n'a pas été sans faire des recrues dans l'Eglise protestante et jusque parmi les catholiques. Et la coïncidence des revendications racistes avec cette *Jugendbewegung* sur laquelle M. Patry a recueilli de si curieux renseignements laisse entrevoir « le danger de ces ponts jetés entre l'Evangile et le paganisme germain ».

Où nous ne pouvons suivre M. Patry c'est dans sa finale. C'est à peine si, le long du volume, une expression jetée çà et là pouvait faire soupçonner qu'il n'est pas catholique. En terminant, il a une phrase révélatrice : celle où, constatant que « l'allemand ne conçoit la vérité que comme un don, un ordre apporté par un chef », il se demande qui sera ce chef, « un aventurier politique ? ou bien un penseur de l'ordre des Luther,

des Leibnitz, des Kant, capable de galvaniser les masses et d'assurer le triomphe d'une des deux confessions en faisant bénéficier de son autorité soit le protestantisme, soit le catholicisme, ou intervenant pour réaliser une synthèse plus haute? » M. Patry comprendra que, pour un catholique, cette « synthèse plus haute » soit une chimère et son attente, si vague soit-elle, un péril.

31. — Un fascicule des *Orientalia christiana*, publié par l'Institut pontifical d'études orientales (1), renferme la traduction du recueil où les Soviets ont groupé leurs actes législatifs sur la question religieuse (Moscou, 1923).

Le titre mis en tête de cette traduction en indique bien le caractère: *La législation soviétique contre la religion*. Si de nombreux passages, au début surtout, visent à endormir l'opinion, d'autres démasquent très clairement le but poursuivi. Qu'il suffise de citer un exemple. Un « ci-devant diacre » a été privé de ses droits d'électeur « comme membre d'une classe parasitaire ». La 5^e section de la N.K.J. (commissariat du peuple à la justice) déclare que, « s'il a renoncé de bon gré à sa qualité de diacre, en rompant ses liens avec la hiérarchie ecclésiastique et en se vouant actuellement à des travaux productifs, sa privation de droits électoraux est illégale ». Le reste est à l'avenant.

Il n'y a pas à insister sur l'importance d'une publication qui nous livre le texte de ces documents officiels.

32. — *Le Manuel des missions catholiques* du P. Ahrens a été traduit en français par le P. Kurtz (2) en l'année jubilaire 1925 « qui, par la volonté paternelle du vicaire de Jésus-Christ, aura été en même temps la grande année des missions ».

L'auteur fournit sur tout ce qui se rapporte aux missions en pays infidèles et musulmans, une documentation très riche et facilement utilisable. Il traite, en dix parties, de la haute direction de l'œuvre des missions, des prêtres missionnaires, de leurs auxiliaires, de la formation du personnel des missions, du champ d'action apostolique, des ressources des missions, des associations en faveur des missions, des périodiques des missions, des études

(1) *La législation soviétique contre la religion. Traduction des documents officiels contre la religion*, dans les *Orientalia christiana*, t. V, fasc. I, Rome, Institut pontifical des études orientales, 1925. In-8° de 135 p., 12 fr.

(2) BERNARD AHRENS, S. J., *Manuel des missions catholiques*, édition française, Louvain, éditions du *Museum lessianum*, 1925. In-8° de xvi-490-92 p., 24 fr.

modernes sur les missions, des relations entre la mère patrie et les missions. Deux appendices donnent, pour 1923, une vue d'ensemble du personnel des missions et des séminaires en pays païen et un état des missions catholiques.

Tout un monde de merveilles apparaît en ces pages. Le *Messis multa operarii autem pauci* ne demeure que trop vrai ; mais pour une aussi vaste moisson les ouvriers apostoliques, loin de se lasser, élargissent constamment leur apostolat. Après la secousse de la grande guerre, l'œuvre des missions catholiques a repris un essor vigoureux. De 1918 à 1923 l'augmentation du nombre des catholiques en pays païen a été de 2318589. « On peut légitimement espérer une nouvelle ère de prospérité. »

Pour la première fois, le *Manuel* renseigne de façon détaillée sur la part respective des missionnaires et du clergé indigène dans l'évangélisation des pays païens. « Cette question, disait le P. Ahrens, le 9 septembre 1925, est actuellement à l'avant-plan des préoccupations des missiologues. » Et voilà que, le dimanche 24 octobre 1926, le pape Pie XI sacrait, à Saint-Pierre de Rome, six évêques chinois. « Grande date, a-t-on dit, dans l'histoire des missions non seulement de Chine, mais du monde entier. Et non seulement une date, mais un tournant (1). »

Félix VERNET.

(1) A. BRON, *Duc in altum. La canonisation de six évêques chinois*, dans les *Etudes*, 20 octobre 1926, p. 129.

COMPTES RENDUS

E. CAVAIGNAC, *Chronologie à l'usage des candidats aux examens d'histoire*. Paris, Payot, 1925. In-8° de 214 p.

Le titre de ce petit volume est vraiment trop modeste ; ce n'est pas seulement aux candidats qu'il peut rendre service, les maîtres devront l'avoir toujours sous la main, pour y rafraîchir leurs souvenirs et préciser des synchronismes qui menacent si souvent d'échapper. Ils feront le plus grand cas de l'exposition rapide des principes de la chronologie qui remplit les cinquante premières pages, et des tableaux qui forment le corps de l'ouvrage. Il est peu de dates importantes pour un historien qui aient échappé à l'auteur. Comme de juste, je suis allé droit aux dates classiques de l'histoire ecclésiastique ; il en manque peu (1). Mais ce qui m'a le plus intéressé, c'est la note additionnelle sur la date de la mort de Jésus et la chronologie chrétienne primitive. Pour l'établir, M. Cavaignac a discuté avec beaucoup de soin toutes les données de l'histoire générale qui permettaient de trouver un point fixe, et il n'a pas reculé devant le rude travail de débrouiller les généalogies hérوديennes. Grande peine pour un petit résultat ; car c'est tout juste si l'on aboutit par là à fixer, à une année près, le supplice de Jean-Baptiste. A la suite de plusieurs exégètes indépendants, M. Cavaignac pense que les synchronismes fournis par Luc, III, 1-2, se rapportent plutôt à la passion du Christ qu'au début du ministère public. Ce n'est pas, à coup sûr, le sens obvie du texte, et pour arriver à cette conclusion il faut passer par un certain nombre de raisonnements où la logique ne trouve pas toujours son compte. Non certes que je sois le moins du monde scandalisé par la date assignée par l'auteur à la mort de Jésus, avril 28. Il n'y a ici aucune tradition, aucun enseignement qui limite les investigations des exégètes catholiques. M. Cavaignac raccourcit passablement la durée du ministère public, et semble se rallier à la donnée des Synoptiques : ceci est parfait.

(1) Pourtant le concile d'Ephèse de 431 a disparu dans le rayonnement du concile de Chalcedoine, 451, lequel a également attiré à lui le nestorianisme ; et les monophysites n'apparaissent qu'en 538 sous la rubrique : *Les Jacobites en Egypte*. La chronologie du concile de Trente (p. 144-147) n'est pas non plus absolument au point.

tement loisible, et l'on a pu lire, dans la *Revue biblique* de juillet 1926, une longue note fort intéressante où Dom Olivieri, bénédictin de Quarr'Abbey, montrait, à l'encontre du P. Lagrange, que les données johanniques pouvaient se concilier, même sur ce point, avec celles de la Synopse. — Où je ne suis plus d'accord avec M. Cavaignac c'est quand il essaie de démontrer que l'épisode mentionné par Gal., II, 1-10, de la discussion sur les observances légales à Jérusalem doit se placer durant le voyage de Paul et Barnabé dont les Actes font mention, XI, 30 et XII, 25. Après quoi se placerait l'incident d'Antioche, Gal., II, 11-15 et, à la suite de cette controverse et pour la dirimer, la réunion (ou le concile) de Jérusalem. Ainsi il y aurait eu à Jérusalem, d'abord en 44, puis en 49, deux discussions successives sur les observances légales. Il semble plus naturel, malgré toutes les difficultés exégétiques que cela soulève, d'identifier la réunion dont il est question Act., XV, 1 et sq, et celle dont parle Gal., II, 1-10. Et puis quelle perturbation n'apporte pas la solution proposée par M. Cavaignac dans la chronologie des premières épîtres de saint Paul !

É. AMANN.

Dictionnaire de la Bible, Supplément publié sous la direction de M. L. PIROT, Fascicules I-II, *Abdeh-Apocryphes du N. T.* Paris, Letouzey, 1926. In-4° de 512 col.

Tous ceux qui s'intéressent aux études bibliques soultraient voir un supplément au *Dictionnaire de la Bible*. Leur désir est en train de se réaliser, et les deux premiers fascicules de ce supplément viennent de paraître, sous la direction de M. Pirot, professeur aux Facultés catholiques de Lille. Les articles sont entièrement nouveaux et traitent soit des questions déjà anciennes omises dans le Dictionnaire, soit des questions nouvelles nées des découvertes récentes ou du progrès des études bibliques. Une documentation soignée met le lecteur à même d'étudier pour son propre compte les sujets traités. Dans les articles qui touchent à la théologie, les directions catholiques ont été scrupuleusement suivies, conformément à l'esprit qui animait l'œuvre de M. Vigouroux ; les apologistes y trouveront des réponses aux objections actuelles contre la Bible. Ces deux premiers fascicules renferment une ample moisson d'articles sous des titres nouveaux ou des titres anciens déjà contenus dans le dictionnaire. Nous ne pouvons guère que les mentionner sommairement en suivant l'ordre des auteurs.



M. Pirot, directeur de la publication, donne les articles *Abraham*, *Actes des Apôtres*, *Adam et la Bible*, *Agneau pascal*, *Ahikar*, *Amélineau*. — Dans l'article *Abraham* l'auteur expose l'état de la critique sur la date du patriarche, sa famille, sa vocation, les promesses qu'il reçut de Dieu, son sacrifice. Il énumère sur ces sujets les diverses opinions auxquelles a donné lieu le récit biblique et répond aux objections que l'on oppose à l'exégèse traditionnelle. — L'article *Actes des Apôtres* est une introduction au livre des Actes : authenticité, unité de composition, date, sources et valeur historique, telles sont les principales questions traitées. Œuvre de Luc, comme le prouve la tradition, et aussi les données internes, le livre a été composé en 62-63, dans les derniers jours de la première captivité. Comme sources, Luc a recueilli des renseignements oraux, et, surtout pour les douze premiers chapitres, utilisé des sources écrites, annales rédigées en araméen, mais qu'il est impossible de restituer. Il ne compte point parmi ses sources les œuvres de Fl. Josèphe. Dans l'examen des difficultés soulevées contre la valeur historique des Actes, l'auteur énumère les diverses solutions proposées par les critiques conservateurs et il n'accorde qu'un crédit limité aux données de Fl. Josèphe. Il admet l'authenticité substantielle des discours, qui sont à ses yeux plutôt des résumés ne donnant pas tous les développements des discours originaux. — Dans l'article *Adam et la Bible* l'auteur traite des questions qui touchent à la théologie autant qu'à la critique. D'après lui, le double récit de la création n'est dû qu'à la diversité des documents dont Moïse s'est servi, et l'existence de « couches diverses » dans le second récit n'est pas démontrée. Dieu a créé l'homme par une intervention spéciale et la Genèse ne donne aucun appui au « transformisme modéré ». Toutefois Dieu n'a-t-il pas pu se servir d'une matière organique déjà animée ? L'auteur n'admettrait cette hypothèse que dans la mesure où elle sauvegarde « l'action spéciale » de Dieu dont parle la Bible. Sur l'élévation d'Adam à l'état surnaturel et le péché, il ne fait que rappeler les données de la théologie. — Dans l'article *Agneau Pascal* il retrace l'histoire de cette immolation, figure de l'immolation du Christ sur la croix. Il en dégage le caractère sacrificiel en la rapprochant du « sacrifice pour le péché et du sacrifice pacifique » d'après Lev. III, IV, et V, 1-13. — Enfin, sous le titre *Ahikar* il expose l'histoire de ce personnage mentionné dans le livre de Tobie, et il étudie

l'influence de l'œuvre littéraire qui porte son nom. Il est d'avis que le livre de Tobie est postérieur à l'*Histoire d'Aḥikar*, mais que ce personnage est bien réel, non légendaire, et que la littérature qui s'y rattache contient un noyau historique vraiment sérieux. De ce fait l'« histoire d'Aḥikar » ne porte pas atteinte au « caractère historique » du livre de Tobie.

Le P. Abel, professeur à l'École Biblique de Jérusalem, dans l'article *Abdeh*, l'ancienne Oboda des Nabathéens, donne les résultats des découvertes archéologiques concernant cette ancienne place forte de l'Arabie. Les Nabathéens s'y installèrent au moins dès le premier siècle av. J.-C., et ils y ensevelirent Obodas II leur roi divinisé. Avec des ruines d'un ancien monastère et d'églises chrétiennes, on a retrouvé celles d'un temple nabathéen, d'un haut-lieu, une vaste nécropole et quelques inscriptions.

Le P. Allo, professeur à l'Université de Fribourg (Suisse), était tout désigné pour écrire l'article *Apocalypse*, sujet dans lequel il s'est spécialisé. Il s'applique surtout à montrer le caractère général et la portée spirituelle de l'écrit, ce « message d'espérance dans le triomphe absolu du Bien ». Il y voit une philosophie de l'histoire future, embrassant tout le développement des « derniers temps », c'est-à-dire la période religieuse où le monde est arrivé par l'Incarnation. Il s'y prononce pour l'authenticité johannique. Enfin il donne un court résumé de l'interprétation en notant que le fond de l'interprétation orthodoxe consiste à y voir les diverses phases de la lutte du bien contre le mal, lutte aboutissant au triomphe complet du Christ et de l'Église. En dégagant le sens catholique du fatras des opinions, l'auteur marque ce qui doit faire l'intérêt de ce livre auquel les événements troublés de ces dernières années ont donné un regain d'actualité.

Dans les premiers siècles du christianisme, à côté des livres inspirés, une abondante littérature a prétendu, avec plus ou moins de succès, à la dignité de livres canoniques. Ces livres « apocryphes » ont été rejetés par l'Église, mais ils n'en offrent pas moins le plus haut intérêt pour l'étude des origines chrétiennes. M. Amann, professeur à la Faculté de théologie catholique de l'Université de Strasbourg, consacre un article considérable aux *Apocryphes du Nouveau Testament* : notion, définition, classement des apocryphes néo-testamentaires ; puis étude de chaque groupe en particulier : évangile du type synoptique, évangiles sectaires, évangiles fictions, actes primitifs avec leurs remaniements, épîtres, apocalypses. L'auteur expose et discute, pour chaque livre, les opinions sur l'origine, la date, le contenu, la critique littéraire. Il donne les conclusions en les accompagnant de leurs

preuves et d'une abondante bibliographie, textes et travaux. Grâce à ce lumineux exposé et à ce travail de mise au point, les chercheurs pourront désormais s'orienter plus facilement dans l'étude de cette littérature si variée et si complexe. — Le présent fascicule ne donne qu'une partie de l'article, col. 461-512.

Dans l'article *Ambrosiaster*, M. Bardy, professeur aux Facultés catholiques de Lille, expose l'état de la critique sur le mystérieux personnage auquel nous devons les commentaires latins peut-être les plus importants sur les épîtres de saint Paul. Après avoir examiné minutieusement toutes les opinions relatives à la personnalité de cet écrivain appartenant aux hautes classes de la société, grand voyageur et païen d'origine, il incline pour Isaac le juif converti qui se rallia au parti schismatique d'Ursimus et suscita des difficultés au pape Damase. Mais il avoue que cette hypothèse ne lui donne point entièrement satisfaction, et qu'il faudra probablement se résigner à ignorer la personnalité véritable de cet écrivain, dont les commentaires ont été rédigés entre 374 et 379.

Le P. Buzy, dans l'article *Antéchrist* marque brièvement les sources bibliques et extrabibliques du concept d'antéchrist, et dégage du Nouveau Testament la « vraie notion » de l'antéchrist. L'Ancien Testament l'annonce comme « une ruée collective des puissances du mal contre la théocratie d'Israël ». A partir du 1^{er} siècle avant notre ère, les sources extrabibliques ont une tendance à « individualiser cette lutte dans la personne d'un chef ». Le Nouveau Testament « ne connaît que des antéchrists » ; la notion de collectivité triomphe sur celle d'individu (?). Même dans le passage 2 Thess. II, 3-10, l'auteur voit une « collectivité d'adversaires », ou plus exactement une série d'antéchrists : « un antéchrist sera suivi d'un autre » jusqu'au jour où un individu incarnera toutes les forces de l'iniquité. Ainsi les expressions de saint Paul représenteraient des « métaphores prophétiques plutôt que des réalités historiques ». Si l'on entend ainsi l'antéchrist, d'une série dont les individus sont épars à travers les siècles, le mot antéchrist devient synonyme de tous ceux qui ont l'esprit d'opposition au Christ et on voit disparaître « le sombre épouvantail » d'un antéchrist unique, né dans les légendes juives et perpétué encore dans les croyances populaires des chrétiens. — On ne peut que louer l'auteur de dégager la valeur spirituelle et morale des notions contenues dans le Nouveau Testament. Cependant on peut se demander si saint Paul avait en vue une longue série de siècles dans laquelle il entrevoyait une succession d'adversaires, ou s'il a pensé à un personnage historique, à un individu

qui était vraiment, de son temps, un antéchrist dont il a parlé au sens propre. La question est évidemment fort complexe, car elle est liée à celle de la date de la parousie dans les épîtres aux Thessaloniens.

L'important article du P. Dhorme sur les *Lettres d'el Amarna* dit tout l'intérêt qu'offre, pour l'histoire des pays bibliques, la découverte faite à la fin du XIX^e siècle des archives diplomatiques du Pharaon Aménophis IV, (vers 1379-1362 av. J.-C.). Dans ces archives se trouve la correspondance entre l'Égypte d'une part et la Babylonie, l'Assyrie, l'Asie Mineure, l'île de Chypre, la Syrie et la Palestine d'autre part, sous les règnes d'Aménophis III et de son fils Aménophis IV, c'est-à-dire environ de l'an 1410 à l'an 1360 avant notre ère. A cette époque la langue diplomatique du monde oriental était le babylonien écrit en cunéiformes. Les lettres expédiées par les vassaux syriens ou palestiniens de l'empire d'Égypte ont permis de reconstituer l'histoire des pays bibliques dans la première moitié du XIV^e siècle avant notre ère, c'est-à-dire moins d'un siècle avant l'invasion des Israélites dans la terre promise. A la lumière de ces documents, l'auteur expose, en quelques pages magistrales, la géographie et l'histoire de ces pays, en faisant des rapprochements avec les données bibliques. Il montre, en même temps, comment peut s'accorder avec l'histoire générale l'histoire des Israélites pénétrant dans la terre promise et tentant de créer un état unique, au détriment des petits princes de Canaan.

Le P. Frey, secrétaire de la Commission biblique, donne, dans divers articles, une importante contribution à l'étude de la littérature apocryphe de l'Ancien Testament. Outre les articles sur des sujets particuliers, *Apocalypse d'Abraham*, *Testament d'Abraham*, *Livres apocryphes sous le nom d'Adam*, *Seconde Apocalypse de Saint Jean*, il consacre à l'*Apocalyptique* et aux *Apocryphes de l'Ancien Testament*, deux articles considérables.

Dans l'article *Apocalyptique*, il expose le genre, le caractère de cette littérature, qui s'offre à nous comme une révélation divine, et dont les monuments vont du I^{er} siècle av. J.-C. jusqu'au I^{er} siècle après J.-C. Il en marque les tendances, en distingue les courants : courant terrestre, courant transcendant. Il en décrit l'origine et en retrace l'histoire, en montrant la faveur plus ou moins grande dont elle a joui aux diverses périodes du judaïsme. Loin de préparer les voies à Jésus, cette littérature en a plutôt entravé l'action « en renforçant les préjugés ». Elle a amené les Juifs « non à l'Évangile, mais à l'insurrection et au désastre national ». Une bibliographie très dense accompagne l'article.

Cet article est complété par le suivant sur les *Apocryphes de l'Ancien Testament*. L'auteur classe ces apocryphes d'après leur origine palestinienne ou hellénistique ; il en étudie le contenu, fait la critique littéraire des éléments qui les composent, s'efforce d'en démêler les interpolations et d'en fixer la date et l'origine. Enfin il examine l'influence de chaque livre sur d'autres apocryphes et sur les écrits du Nouveau Testament. Ces deux articles, pas moins de 134 colonnes, fourniront à tous ceux qui s'intéressent à cette littérature une documentation de premier ordre, et à ceux qui cherchent dans quelle mesure la pensée de Jésus dépend de la littérature juive ils offrent des solutions judicieuses et autorisées.

Dans l'article *Antipatris*, M. Heidet montre que cette bourgade mentionnée dans les *Antiquités Judaïques* de Fl. Josèphe, XVI, 5, 2 et dans les Actes XXIII, 32 doit être identifiée avec *Qa'at Bâs el-Aïn*, et non avec *Kefr Sâbâ* ou *Medjel Yâbâ*. Ainsi il rend tous ses droits à une opinion actuellement courante chez les historiens, en la substituant à des opinions anciennes peu vraisemblables.

Mgr Legendre, doyen de la Faculté de théologie d'Angers, dans l'article *Accho*, retrace d'après les documents égyptiens et babyloniens l'histoire de l'un des ports les plus importants de la côte palestinienne, autrefois la clef de la Syrie. Ce port prit le nom de Ptolémaïs à partir du III^e siècle av. J.-C. Aujourd'hui Acca (Saint-Jean d'Acre).

**

L'article *Angéologie chrétienne* du P. Lemonnyer nous montre le développement de la doctrine des anges dans le Nouveau Testament, depuis les évangiles, qui témoignent seulement de leur existence et de leur activité, jusqu'aux épîtres de la captivité et l'épître aux Hébreux, où est exposé leur rôle dans l'ancienne économie et dans la nouvelle, rôle de puissances soumises au Christ, de serviteurs et d'exécuteurs des volontés divines.

Le P. Médebielle, dans l'article *Annonciation*, s'attache à démontrer la valeur historique du récit évangélique. Il puise des arguments dans le caractère primitif du morceau, caractère scrupuleusement conservé par saint Luc ; dans la forme et les idées sémitiques du passage ; dans le contraste avec les apocryphes ; dans l'in vraisemblance d'une origine mythologique. Il réfute les explications tendancieuses opposées à la doctrine chrétienne. En somme, excellente page d'exégèse du Nouveau Testament dans le sens de la tradition.

Dans la primitive église, la célébration de l'eucharistie était-elle liée à un repas communautaire appelé *agape*, repas dont elle n'aurait été qu'une phase plus ou moins essentielle? Telle est la question à laquelle M. Thomas, dans l'article *Agape*, s'efforce de trouver une réponse dans le Nouveau Testament. Il est d'avis que le repas communautaire où l'on a vu l'*agape* primitive, n'a jamais eu qu'un caractère provisoire, tandis que la fraction du pain était un rite essentiel. La Cène nouvelle n'étant point liée à la Pâque ancienne, celle-ci n'a fourni que la cérémonie dont l'eucharistie avait besoin comme cadre ou comme support. C'est pourquoi la cène a pu être reproduite en dehors de tout rite pascal.

M. Touzard, professeur à l'Institut Catholique de Paris, fait un exposé objectif des passages de l'Ancien Testament où il est parlé de l'*Ange de Yahweh*. De cette étude très suggestive il se dégage les conclusions suivantes. A l'origine, on ne distingue pas, dans le langage populaire, entre l'*Ange de Yahweh* et Yahweh lui-même. Cependant la distinction se fait peu à peu; elle est nette dans Ex. XXXIII. A partir de l'exil la transcendance de Dieu s'affirme de plus en plus, et l'« ange » apparaît souvent comme un intermédiaire pour communiquer avec les hommes, quoique l'identification avec Dieu même se rencontre encore. L'auteur expose les principales hypothèses émises pour rendre compte de ce développement dans la doctrine de l'Ancien Testament sur les théophanies.

On appelle *Agrapha* les paroles attribuées à Jésus par la tradition et non conservées dans nos évangiles canoniques. M. Vaganay consacre à ce sujet un article très documenté. Il marque les diverses causes qui ont pu donner naissance aux « *agrapha* »; il étudie, pour chaque parole attribuée à Jésus en dehors des évangiles, son degré d'authenticité, et après des éliminations successives il est amené à constater le « maigre bagage qui nous est parvenu par cette voie, en fait de sentences originales de Jésus ». Mais si les *agrapha* n'offrent qu'un médiocre intérêt pour l'étude de la tradition évangélique, par contre ils éclairent l'histoire du texte, montrent l'état d'esprit des communautés, et, par contraste, font mieux apprécier le caractère divin des sentences authentiques.

J.-B. COLON.

P. GALTIER, S. J., *De Incarnatione et Redemptione*. Paris. Beauchesne, 1926. In-8° de VIII-506 p.

Dans le *proœmium* de ce traité (p. VI-VII) figurent quelques déclarations qui sont tout un programme.

Pour définir son but et sa méthode, l'auteur écrit : *Speciali cura sensus et modus inquiritur quo primaria illa mysteria sint revelata atque per Ecclesiam nobis tradita*. En effet, observe-t-il, si saint Thomas pouvait se plaindre de ne savoir où recueillir les arguments de ses adversaires, il n'en est plus de même aujourd'hui. « Celui-là seul pourrait souffrir de cette ignorance qui ne voudrait pas entendre. On trouve partout les livres et les écoles qui apprennent comme autant de certitudes, non seulement aux érudits, mais aux maîtres de nos enfants et aux élèves de nos collèges, les prétendues conclusions de l'histoire des dogmes sur l'élaboration progressive dans l'Église du mystère de l'Incarnation. »

Ce danger impose un devoir : celui d'ouvrir l'enseignement théologique aux problèmes de la théologie positive. Il ne faut d'ailleurs pas négliger pour autant ceux de la théologie scolastique. Saint Thomas reste ici le maître par excellence. Il est vrai que « la doctrine sacrée, que les Pères présentent encore simplement, telle qu'elle coulait du courant ecclésiastique traditionnel, se trouve chez lui mêlée à des raisons et opinions dont la valeur reste purement humaine et dont la vérité n'est parfois que probable. Mais il nous apprend lui-même à ne pas prendre pour théologiques les arguments tirés de la philosophie, de sorte qu'il reste le guide et le modèle de tous ceux qui s'appliquent à discerner les simples opinions des conclusions qui ont avec le dogme un lien réel. »

Des principes ainsi bien posés tout le traité est ensuite l'application. Le fond et l'ordonnance générale en restent classiques : ce qui permet au lecteur de s'y retrouver aisément. Mais, dans le cadre de ces thèses en caractères saillants et de ces arguments dûment numérotés, se développe une exposition solide, que l'on sent éprouvée au creuset d'un long enseignement et où l'auteur prend position d'une manière très réfléchie sur les questions si diverses, y compris les plus actuelles, que soulèvent ces importants sujets.

Au traité de l'Incarnation, la preuve scripturaire de la divinité du Christ ne couvre pas moins de 45 pages (p. 9-54), où l'on trouvera réponse à toutes les difficultés de la critique sur le témoignage personnel du Christ et la foi de ses premiers disciples. En exposant la tradition de l'Église en matière d'union hypostatique, le P. Galtier ne ferme pas les yeux sur les *formulae*

aequivocae S. Cyrilli... quae unitatem personae adeo exprimunt ut monophysismum multis sapuerint (p. 70). Un *scholion* très étendu et très soigné *De Nestorii doctrina* (p. 83-98) achève de révéler la complexité des controverses théologiques au ^ve siècle et, tout en justifiant les décisions de l'Église, fait suffisamment connaître les contingences ecclésiastiques et doctrinales qui en ont accompagné l'élaboration. Autant les historiens goûteront ces exposés et plus encore la méthode qui les inspire, autant ils risquent de trouver inopérante, même réduite à l'état d'appendice et présentée sous forme de simple suggestion, la tentative de chercher la divinité du Christ dans l'Ancien Testament (p. 129-171).

Dans l'ordre spéculatif, quand il s'agit d'expliquer pourquoi il n'y a pas de personne humaine dans le Christ, l'auteur répond : *Quia non est sibi seu non est totum quoad esse independens atque in se clausum sed adjungitur per modum partis alteri principaliori* (p. 174). Ce qui est une avance très sensible à la thèse scotiste — encore que la personnalité ainsi conçue présente *aliquid positivi, naturam scilicet ipsam quatenus est tota sibi et in se* (p. 191) — et une réaction voulue contre l'école qui, sous prétexte d'assurer au Christ « la plus grande unité possible jusqu'à l'excès inclusivement » (p. 195-196), voudrait que sa nature humaine ne subsiste que par la subsistance même du Verbe incréé. A l'encontre des « néo-thomistes » (p. 197) le P. Galtier tient cette conception pour dénuée de tout fondement théologique et intrinsèquement contradictoire. Cette discussion (p. 197-226) est pleine d'intérêt pour les théologiens, qui apprécieront la force et l'opportunité du contrepoids qu'elle oppose à certaines tendances du jour.

La psychologie du Christ est construite en conséquence (1). On y remarquera surtout une petite dissertation *De conscientia Christi humana* (p. 279-283), qui est, à sa façon, un signe des temps et vient compléter très à propos une lacune de nos manuels ordinaires sur ce point qui est aujourd'hui de première importance.

Dans son traité de la Rédemption, l'auteur témoigne d'une semblable ouverture sur les problèmes actuellement posés autour de ce dogme et manifeste peut-être mieux encore sa volonté d'en mettre au point la solution. Après quelques pages consacrées à la

(1) Habituellement très attentif à interpréter avec le plus grand soin les actes du magistère, l'auteur majore un peu la portée du décret promulgué par le Saint-Office, à la date du 7 juin 1918, sur la science de l'âme du Christ. De la thèse qui lui reconnaît un savoir aussi étendu que la science divine de vision il n'est pas exact de dire : « hanc propositionem... prohibet doceri non esse certam » (p. 273), mais bien : « ... non certum dici posse. » Les moindres nuances ont ici leur valeur,

démonstration dogmatique du fait initial, il s'étend de préférence sur la manière de l'expliquer au regard de la théologie et de la foi.

Un premier coup d'œil y fait apercevoir une notable simplification des cadres classiques. Des quatre catégories que saint Thomas d'Aquin applique à ce mystère, le P. Galtier laisse tomber immédiatement le *per modum redemptionis* (p. 375). Encore les trois autres arrivent-elles à s'identifier. Car l'idée de mérite se ramène à un aspect de la satisfaction (p. 381) et tout pareillement celle de sacrifice (p. 387, 436, 445-446), de telle sorte que c'est pratiquement autour de la satisfaction que tourne tout son exposé. Se trouvera-t-il encore des polémistes pour se choquer de cette synthèse et parler, à ce propos, de coup d'État ?

Il importe d'autant plus, de bien définir ce concept capital. Or, *non una nec adeo clara est apud omnes auctores notio satisfactionis hujus* (p. 393). L'auteur n'écarte pas seulement le vieux système luthérien, qui comporte la punition ou même la réprobation du Christ, mais tout autant *l'explicatio quæ dicitur expiationis proprie et simpliciter poenalis* (p. 399), où le rôle prépondérant est attribué aux souffrances du Rédempteur. Il reconnaît que des exagérations ont été commises à ce sujet par des prédicateurs mal inspirés (*ibid.*, n. 3) et que cette manière de faire intervenir la vindicte divine sur le Christ devenu victime de nos fautes *sapit potius prædictam protestanticam theoriam* (p. 400, n. 3). Ceux qui n'ont pas oublié certaines controverses d'hier ne manqueront pas de lire en ces lignes sereines un verdict de clôture et chacun pourra voir à quelle des deux parties le jugement du P. Galtier donne raison (1). En attendant, les humbles protagonistes de la première heure, qui risquèrent le reproche de modernisme pour avoir rappelé ces évidences, se trouvent aujourd'hui suffisamment vengés.

Ces conceptions erronées étant exclues, l'auteur se livre à une analyse très personnelle de la satisfaction, où il découvre un élément « matériel », qui est la *perpassio alicujus mali* (p. 397), et un élément « formel », qui réside dans la volonté du sujet d'où vient toute la valeur de ses souffrances. Il y aurait sans doute à mieux préciser que ces deux éléments ne sont nécessaires que dans le plan de fait suivi par la Providence, tandis que le second aurait pu suffire en droit et doit, par conséquent, rester à nos yeux le principal.

A tous ces titres, le traité du P. Galtier est de ceux qui s'im-

(1) On peut déjà consulter là-dessus M. VILLER, S. J., dans *Revue d'histoire ecclésiastique*, janvier 1937, p. 186, et B. ROMEYER, S. J., dans *Etudes*, 5 février 1927, p. 301.

posent à l'attention des étudiants et des maîtres. Plus qu'un manuel, c'est une œuvre, et de celles qui, en marquant les progrès accomplis dans notre enseignement théologique, sont le mieux faites pour les y maintenir.

J. RIVIÈRE.

J. BAINVEL, *lector theologiae in Facultate catholica Parisiensi, De Ecclesia Christi*. Paris, Beauchesne, 1925. In-8° de VIII-244 p.
 Prix : 24 fr.

Avec ce volume s'achève la *Summula theologiae fundamentalis* amorcée par M. Bainvel dans son traité *De magisterio vivo et traditione* (1905), successivement continuée par le *De Scriptura sacra* (1910), puis enfin par le *De vera religione et apologetica* (1914). On connaît la manière de l'auteur. Elle consiste moins à fournir un texte continu qu'à grouper autour de thèses bien définies une série de notes succinctes qu'il laisse ensuite à chacun le soin de développer. Ce que l'ouvrage perd ainsi en agrément, il le gagne en utilité. De ce chef, ce traité *De Ecclesia* sera comme les précédents un précieux instrument de travail aux mains des professeurs et des élèves studieux.

Sans se dissimuler les inconvénients de cette division, l'auteur y traite successivement de l'Église elle-même et du Pape son chef. On remarquera dans la première partie, destinée à l'apologétique de l'Église, que M. Bainvel rend toute leur importance traditionnelle aux notes de la véritable Église parfois trop sacrifiées. Ce qui coïncide de tous points avec la place que nous leur avons nous-même accordée dans notre article *Église* (*Dictionnaire pratique des connaissances religieuses*, t. II, col. 1044-1055). Il est même permis d'estimer que l'unité n'est pas seulement une « note négative » (p. 55) et tout autant la sainteté des institutions ecclésiastiques (p. 61). Une analyse bien conduite peut y montrer la preuve d'une véritable transcendance et, partant, d'une origine divine. Au cours de cette démonstration (p. 71), un fâcheux *lapsus* porte le nombre des catholiques, dans l'ensemble des chrétiens, à 426.506.000 : on lira sans doute 226 ou 246, ce qui correspondrait à la proportion de 48 % relevée à la suite.

L'auteur se montre bien au courant des problèmes tant anciens que modernes soulevés autour de l'Église et ses solutions sont, en général, empreintes d'une sage modération. On goûtera cette remarque de méthode à propos de l'institution historique de l'Église : *Non est tamen rectae methodi ita conjungere institutionem Ecclesiae per Christum cum quaestione eschatologica ut illa non possit asseri nisi hac soluta... Quin etiam non est necesse ut*

ad hoc solvatur quaestio quid Christus senserit de fine mundi (p. 37).

Mais sa tournure d'esprit la porte à insister de préférence sur les principes, sans toujours chercher à les nuancer autant qu'il serait souhaitable au contact des faits. C'est ainsi qu'il affirme que le pouvoir de l'Église s'étend à toutes sortes de peines *citra mortem* et que même le *jus gladii* lui appartient *saltem virtualiter et mediate* (p. 129-130). Il est vrai que l'auteur observe peu après (p. 132) : *Aliud est jus, aliud est juris exercitium*. Mais qu'est-ce qu'un « droit » qui ne s'est exercé que pendant quelques siècles au Moyen âge et n'est-ce pas son existence même qu'il faudrait justifier au regard de la tradition prise dans son ensemble ? L'auteur accorde la même confiance à la formule classique du « pouvoir indirect », non sans apercevoir (p. 150) que plusieurs théologiens le ramènent de fait au pouvoir directif. Mais il va notoïrement à l'encontre des réalités historiques les plus certaines (1) quand il écrit pour en établir la perpétuité : *Falsum est quod saepe dicitur systema directae potestatis commune ante Bellarminum fuisse* (p. 149). Pourquoi ne pas faire intervenir ici la loi du développement qui permet d'associer la fermeté des principes essentiels à la variété contingente des applications ?

A plus forte raison cette méthode s'impose-t-elle quand il s'agit d'une vérité aussi capitale que la suprême autorité du pape. Or on peut lire les thèses de M. Bainvel sur l'existence de la primauté, sa nature et son étendue (p. 186-209), sans qu'il y soit fait une seule fois allusion aux modalités diverses de son exercice dans le temps. Et il est bien certain que le concile du Vatican reconnaît au Souverain Pontife un pouvoir ordinaire et immédiat sur toutes les Églises particulières ; mais, sur la base de cette définition, il incombe au théologien, sous peine d'exposer ses lecteurs à des illusions de perspective que pourraient suivre les plus durs mécomptes, de montrer comment l'affirmation de ce droit est compatible avec la large décentralisation que révèle l'histoire des siècles passées (2).

Dans un autre ordre d'idées, il ne suffit évidemment pas de signaler les dangers que présente la célèbre distinction entre la

(1) Pour la preuve, on nous permettra de renvoyer à notre récent ouvrage : *Le problème de l'Église et de l'État au temps de Philippe le Bel*, Louvain, 1926.

(2) M. Bainvel touche en quelques mots rapides à la question du pape douteux (p. 204) ou du pape hérétique (p. 209). L'ancienne théologie avait sur ces cas extrêmes un enseignement dont on ne soupçonnerait pas ici l'ampleur ni l'intérêt.

« thèse » ou l'« hypothèse » ou de dénoncer l'abus qu'en peut faire un libéralisme tendancieux (p. 164-169), si l'on n'a préalablement établi qu'elles constituent l'une et l'autre deux données complémentaires dans la solution théorique du problème des relations entre l'Église et l'État.

En traitant du pouvoir doctrinal de l'Église, l'auteur est amené à reprendre les principales conclusions par lui posées dans le *De magisterio vivo et traditione*. Il n'est pas inutile d'entendre un théologien de son poids redire que les décrets des Congrégations Romaines ont surtout pour but de veiller à « la nécessité de la doctrine » (p. 145 et 216) et fixer en conséquence le genre d'assentiment qui leur est dû. La valeur des autres sources du magistère est appréciée avec le même souci de précision.

J. RIVIÈRE.

Ad. TANQUEREY, *Synopsis theologiae dogmaticae*, t. II : *De fide, De Deo uno et trino, De Deo creante et elevante, De Verbo incarnato*. Paris, Desclée, 1926. In-8° de xxvi-872 p.

Déjà nous avons eu l'occasion de présenter à nos lecteurs la 2^o édition que nous offre M. Tanquerey de son manuel bien connu (1). Le second volume n'a pas tardé à suivre le premier et l'auteur s'y montre non moins soucieux de répondre à la fidélité de son public.

Extérieurement l'ouvrage se présente, par rapport à la précédente édition, avec une augmentation d'une trentaine de pages, qui se répartissent à peu près sur tous les traités qu'il contient. Cet indice ne trompe pas et traduit au dehors un effort de remaniement dont on retrouve partout la trace. Le traité de la Foi surtout prend une forme beaucoup plus logique en se distribuant autour de ses deux parties constitutives : objet de la foi, acte de foi. Au traité *De Deo elevante*, on remarquera que le dogme fondamental de la création est posé sur une base plus vaste (p. 455), au lieu de sembler dépendre uniquement des premières lignes de la Genèse. Ce qui regarde les origines de l'homme (p. 517-526) est abrégé, de manière à mieux faire ressortir les lignes essentielles de l'enseignement catholique. Au contraire, la mariologie est augmentée, afin d'accorder une plus grande place à la médiation de la Vierge. Le traité de l'Incarnation présente

(1) Voir la *Revue* de juillet 1926, p. 446-448. — Parallèlement l'auteur publie une 1^o édition, soigneusement tenue à jour, de sa *Synopsis theologiae moralis et pastoralis*, t. I, Desclée, 1925. In-8° de xxii-734 p., plus un supplément de 38 pages sur les points délicats du traité *De matrimonio*.

aussi bien des retouches dans le détail et celui de la Rédemption est plus nettement synthétisé autour des deux concepts de satisfaction et de mérite.

Ainsi refondu, le manuel de M. Tanquerey se montre de plus en plus digne de la confiance et de l'estime que le personnel enseignant de nos séminaires s'accorde depuis longtemps à lui témoigner.

J. RIVIÈRE.

Jérôme CARCOPINO. *La Basilique pythagoricienne de la porte Majeure*. Paris, *L'Artisan du livre*, 1927. In-8° de 416 p. 30 fr.

Le 23 avril 1917, dans la banlieue de Rome, à une centaine de mètres à l'Est de la porte Majeure, un affaissement subit du ballast de la ligne Rome-Naples obligea les ingénieurs italiens à procéder à des sondages. Ils découvrirent bientôt, enfoncée à plus de treize mètres au-dessous de la voie ferrée, une construction antique, sur laquelle ils appelèrent l'attention des archéologues.

Le style de cette basilique — car c'en était une — ne permettait guère de la supposer postérieure au principat de Néron, ni antérieure à la fin de la République. La disposition du bâtiment, la richesse et la beauté de l'ornementation intérieure, la variété parfois énigmatique des « motifs » où s'était jouée la fantaisie des décorateurs, provoquèrent maintes controverses sur sa destination véritable. M. Frantz Cumont reconnut, dès 1918, que la basilique avait dû servir à des sectateurs romains du Pythagorisme. — pendant un temps d'ailleurs fort court : à peine terminée, les rigueurs de Claude à l'endroit du néo-Pythagorisme avait sans doute dispersé ses fidèles. M. Carcopino fournit en 1923 à l'hypothèse de M. Cumont une confirmation efficace, par l'heureuse mise en valeur d'un texte de Pline l'Ancien (H. U., xxii, 20) qui élucidait l'origine des symboles de l'abside.

Il vient de reprendre la question, avec l'ampleur requise, dans une étude de tout premier ordre. Rarement la recherche technique a été vivifiée par une ingéniosité si déliée, une divination si originale et une pareille verve de style. L'histoire du Pythagorisme dans les milieux romains en reçoit une lumière toute nouvelle. Admirablement présenté, ce livre qui, dans la pensée de son auteur, inaugure une série d'*Etudes romaines*, est fait pour éveiller des vocations archéologiques : il est promis à un succès qui dépassera largement les « cercles » érudits.

Pierre DE LABRIOLLE.

Alexis MALLON, *Grammaire copte avec Bibliographie, Chrestomathie et Vocabulaire*. 3^e Edition. Beyrouth, Imprimerie Catholique, 1926. In-8° de xviii+325+192 p.

Cette grammaire, la première qui paraisse en français, a pour objet direct le dialecte bohairique et elle ne donne de l'égyptien que ce qui est nécessaire pour l'intelligence du copte. Elle s'adresse uniquement aux débutants et ne suppose aucune connaissance préalable de l'une ou de l'autre langue. Tout ce qui concerne le saïdique a été mis à part et pourrait servir d'initiation au dialecte du sud. La bibliographie indique seulement les publications les plus importantes. L'ouvrage est parfait pour ceux qui commencent, mais on regrettera que l'auteur n'ait pas fait, par exemple, comme M. Touzard, dans sa *Grammaire Hébraïque*. Après avoir établi les premiers éléments qui permettent aux élèves de comprendre en gros le mécanisme de la langue et de traduire un texte facile, reprendre ensuite à fond l'étude de la phonétique, de la morphologie et de la syntaxe, en rattachant le plus possible le copte à sa langue-mère, l'égyptien. De cette comparaison eussent jailli des lumières qui éclairent les deux langues à la fois et les services rendus par cet ouvrage, remarquable d'ailleurs à tant d'égards, eussent été doublés.

A. VINCENT.

P. FRANCISCUS MARIN-SOLA O. P. *Proponitur nova solutio ad conciliandam causalitatem physicam sacramentorum eum eorum reviviscentia*. Fribourg (Suisse) 1925. In-8° 15 p. Tiré à part de *Divus Thomas* janv. 1925.

La doctrine théologique de la reviviscence des Sacrements a été jusqu'ici la pierre d'achoppement de la théorie de la causalité physique. Si l'action des Sacrements est d'ordre physique, que produisent-ils quand ils sont conférés valablement sans que le sujet reçoive la grâce, et comment peuvent-ils ensuite produire leur effet quand les dispositions du sujet le permettent? Tant que l'on ne considérait, avec saint Thomas, que le Baptême, la Confirmation et l'Ordre, on pouvait voir dans le caractère imprimé par ces Sacrements l'instrument physique de leur reviviscence; mais les théologiens admettent communément aujourd'hui la possibilité d'une reviviscence pour l'Extrême-Onction et le Mariage, qui ne produisent pas de caractère. Il faut trouver une autre explication.

Devant cette difficulté, les thomistes se sont divisés. Les uns, avec Gonet et Billuart, ont avoué que, lorsqu'ils sont valides mais

informes, ces deux Sacrements agissent moralement ; concession dangereuse, estime le R. P. Marin-Sola, qui ruine la valeur des textes généraux sur lesquels s'appuie la théorie de la causalité physique. D'autres, avec Didace Nuno et Jean de saint Thomas, ont soutenu qu'ils produisent dans la volonté du sujet un effet physique par lequel ils agiront au moment de leur reviviscence ; solution qui a le double inconvénient d'introduire dans la théorie une fâcheuse dualité, puisque le siège du caractère est l'intelligence non la volonté, et de permettre une reviviscence perpétuelle pour tous les sacrements, contrairement à l'opinion commune des théologiens.

Le R. P. Marin-Sola veut sortir de cette impasse en s'appuyant sur la définition du caractère baptismal telle que la donne saint Thomas : « une puissance passive de réception valide des autres sacrements ». Et voici comment il raisonne. Toute puissance passive est modifiée physiquement par la réception de son acte propre, mais cette modification est plus ou moins durable : le ciseau du sculpteur entaille le marbre pour toujours, l'haleine ne ternit le miroir qu'un instant ; tel coup ne laisse aucune trace ou ne produit qu'un effet passager, tel autre marque d'une cicatrice indélébile celui qui l'a reçu. Ainsi en est-il des sacrements valides : ils produisent tous dans le caractère baptismal une modification physique plus ou moins durable. C'est elle qui sera l'instrument de la reviviscence. Est-elle perpétuelle, comme pour la Confirmation et l'Ordre, le sacrement peut toujours revivre ; est-elle temporaire, comme pour l'Extrême-Onction et le Mariage, le sacrement peut revivre pendant un certain temps ; est-elle au contraire purement transitoire, comme pour l'Eucharistie et la Pénitence, le sacrement n'est pas susceptible de reviviscence.

Cette solution a l'avantage d'être plus simple que les précédentes, et de ne pas contredire les conclusions des théologiens en matière de reviviscence des sacrements. Mais son auteur lui découvre une bien autre portée. En s'appuyant, dit-il, sur la nature même du caractère baptismal, il est arrivé a priori aux conclusions auxquelles les moralistes ont abouti par une tout autre voie ; bien plus, il a trouvé la raison explicative de leur doctrine, il a expliqué pourquoi les sacrements ne revivent pas tous et pourquoi certains peuvent revivre toujours, tandis que d'autres ne le peuvent que pendant un temps (p. 12). Il estime, en conséquence, non seulement avoir arraché aux adversaires de la causalité physique leur arme principale, mais avoir fourni à ses partisans un argument nouveau et même une preuve évidente (p. 15).

C'est là, croyons-nous, s'abuser étrangement. L'analyse du R. P. Marin-Sola ne rejoint les conclusions des moralistes que parce

qu'ils les connaissait au préalable et en a fait état dans l'établissement de sa théorie. Comment, en effet, eût-il appris sans elles le degré d'importance des modifications produites par les divers sacrements dans le caractère baptismal? La solution qu'il propose se présente donc comme une hypothèse qui s'accorde avec les faits; mais d'un tel accord, affirme justement saint Thomas, on ne saurait tirer argument positif. Ajoutons que la théorie nouvelle, pour ingénieuse qu'elle soit, offre un inconvénient inattendu: elle a supprimé la dualité d'explications sur le mode d'efficacité des sacrements à laquelle se résignaient les thomistes antérieurs, car ici l'effet est toujours physique et a toujours pour siège l'intelligence; n'est-ce pas, cependant, au prix d'une autre dualité qui apparaît, cette fois, dans le caractère? Il y aurait désormais deux sortes de caractère, puisque le caractère baptismal serait seul le siège des modifications physiques produites par les autres sacrements et que seul il serait instrument de reviviscence.

E. VANSTENBERGHE.

R. P. Jean Baptiste RAUS, *La Doctrine de saint Alphonse sur la vocation et la grâce en regard de l'enseignement de saint Thomas et des prescriptions du Code*. Vitte, Lyon et Paris, 1926, in-8° de 129 p. Prix 8 fr.

Dans cet opuscule, l'auteur déjà connu des *Institutiones canonicæ* (1) et d'une monographie sur l'*Obéissance* (2), offre aux lecteurs qui s'intéressent aux questions toujours controversées de la vocation, de la grâce et du libre arbitre, un exposé méthodique de ces difficiles problèmes surtout dans leur rapport avec la doctrine de saint Thomas et de saint Alphonse.

Le point de vue de l'auteur est apologétique: il consiste à mettre en relief d'un côté l'enseignement du nouveau Code, de l'autre les grandes idées de ces deux docteurs de l'Eglise, et il tend à montrer l'accord réel, substantiel qui existe, entre eux.

Dans une première partie, l'auteur traite de la vocation en général et tout spécialement de la vocation religieuse.

Du rapprochement entre l'enseignement de saint Thomas et celui de saint Alphonse qu'il montre tous deux en harmonie avec

(1) *Institutiones canonicæ in forma compendii juxta ordinem faciliorem novi codicis ad usum scholarium in seminariis et ad usum juventutis exaratae*, in-8°, XLII-518 p.

(2) *De Sacrae Obedientiae virtute et voto. Secundum doctrinam Divi Thomae et S. Alphonsi juxta normas ac codicem Juris Canonici Tractatus canonicus moralis*, in-8° xx-308 p.

la doctrine de l'Eglise, il conclut « Il faut une vocation (interne) divine pour entrer dans l'état religieux comme pour se vouer au sacerdoce ; dans l'un et l'autre cas, cette vocation est suffisante, si elle est commune ou ordinaire, même sans attrait sensibles ; cependant les obligations du sacerdoce, étant en elles-mêmes plus graves que celles du simple religieux, elles réclament généralement une plus grande idoneité de la part du sujet », p. 52.

L'idée d'une vocation interne dont les germes doivent être cultivés dans l'âme des enfants d'après le Nouveau Code (can. 1353 et 1357 § II) ne doit pas être abandonnée du fait que l'on admet l'appel extérieur de l'évêque comme vocation formelle, authentique au sacerdoce.

Dans une seconde partie, l'auteur se préoccupe d'établir comment, même en face des prescriptions du Nouveau Code sur l'enseignement de la doctrine de saint Thomas, on peut encore suivre le système adopté par saint Alphonse touchant les rapports de la grâce et du libre arbitre.

Il n'a pas de peine à montrer par l'étude objective du canon 1366 § II sur l'enseignement de la doctrine de saint Thomas et par l'analyse de l'encyclique *Studiorum duces* que l'on peut s'appeler « fils intellectuel de saint Thomas » et s'attacher fidèlement à sa méthode, à sa doctrine et à ses principes tout en n'abandonnant point une certaine liberté dans les questions controversées. Le pape ne dit-il point clairement en commentant le canon 1366 « ad hanc normam ita se omnes gerant ut eum ipsi suum vere possint appellare magistrum. At ne quid eo amplius alii ab aliis exigant, quam quod ab omnibus exigit omnium magistra et mater ecclesia ; neque in iis rebus de quibus « in scholis catholicis » inter melioris notae auctores in contrarias partes disputari solet, quisquam prohibendus est eam sequi sententiam quia sibi verisimilior videatur ».

Ainsi l'école « sorbonnienne-Alphonsienne », pas plus que l'école suarézienne ou moliniste, n'est atteinte dans son système sur la question libre des rapports de la grâce et du libre arbitre, par la recommandation officielle de s'attacher à saint Thomas.

C'est ce qu'explique le chapitre II : Situation spéciale faite à certaines écoles théologiques par les prescriptions du Code. L'auteur conclut : « Si notre démonstration n'a pas dévié de la vérité, si nos arguments ne sont pas dénués de fondement, alors il restera acquis que non seulement l'enseignement de ceux qui portent le nom de « Thomistes » répond aux prescriptions de l'Eglise, mais encore l'enseignement de ceux qui ne s'appellent pas ainsi tout en s'attachant à saint Thomas comme à leur maître. Ceux-là, en aimant et vénérant le Docteur angélique comme « le Docteur com-

mun » dans l'Eglise ont pleinement le droit de professer publiquement leur doctrine du haut des chaires érigées ou approuvées par l'Eglise, tout en se conformant aux prescriptions dont nous avons entretenu nos lecteurs dès le commencement de la seconde partie », p. 112.

On reconnaîtra sans peine, semble-t-il avec le P. Raus, l'attachement de saint Alphonse à saint Thomas, l'identité de sa doctrine avec celle de l'ange de l'Ecole sur certains points, la liberté qu'ont ses disciples de le suivre dans son système spécial sur les rapports de la grâce et du libre arbitre, sur la nature de la grâce suffisante, sur la question fondamentale de la prière.

Mais si l'on se place au point de vue de l'histoire des doctrines, on acceptera difficilement le concordisme qui pousse le P. Raus à voir une harmonie parfaite entre les doctrines de saint Augustin, de saint Thomas et de saint Alphonse sur ces points controversés.

La théorie de saint Alphonse est dans le sens moliniste. Elle profite des progrès amenés par les discussions et définitions contre les Protestants et les Jansénistes, et continue le mouvement d'adoucissement de l'Augustinisme qui inspire déjà saint Thomas.

A. GAUDEL.

EISENHOFER (Ludwig) *Grundrisse der Katolischen Liturgik*, 3^e éd. ; in-32 (dans la collection *Herders Theologische Grundrisse*), XII-327 p., Fribourg en Brisgau, libr. Herder, 1926.

M. L. Eisenhofer s'est efforcé de concentrer en ce petit volume une histoire et une explication complètes de la liturgie catholique. Après quelques chapitres de notions générales, sur l'histoire et les sources de la science liturgique, sur le culte chrétien, les édifices religieux, les linges, les vases sacrés et le costume liturgique, il décrit successivement l'année chrétienne, le rituel du sacrifice eucharistique, des sept sacrements et des divers sacramentaux. Un chapitre final est consacré au bréviaire. C'est à l'histoire que M. Eisenhofer emprunte les principaux éléments de son commentaire. Il n'avait qu'à choisir parmi les riches matériaux recueillis dans les deux volumes de son grand *Manuel*, depuis longtemps classique. Mais il fallait opérer avec tact et n'omettre rien d'essentiel, tout en demeurant concis. Il me semble que M. E. a parfaitement satisfait à ces exigences contraires. Son petit livre n'a pas la sécheresse d'un résumé. On le lit avec agrément et on est surpris de l'abondance de renseignements qu'il renferme.

M. A.

DE WAAL (Anton), *Roma sacra. Die ewige Stadt in ihren christlichen Denkmälern und Erinnerungen alter und neuer Zeit*, nouvelle édition refondue par Mgr J.-P. KIRSCH ; 1 vol. in-8°, xvi-703 pages, avec plus de 500 illustrations ; Ratisbonne, libr. Jos. Hubbel, 1926.

La première édition de cet ouvrage avait paru en 1905. Mgr de Waal s'était proposé de décrire, en suivant l'ordre chronologique, tous les monuments de Rome qui, depuis l'âge des catacombes jusqu'à nos jours, peuvent servir à illustrer l'histoire de la cité apostolique. Il destinait son livre au grand public cultivé, et plus particulièrement au public catholique de langue allemande. Sans faire étalage d'appareil scientifique, il avait mis en œuvre les ressources d'une réelle érudition. Mgr Kirsch, en donnant cette nouvelle édition, a pensé aux nombreux pèlerins de l'année jubilaire. Il a voulu les aider à conserver vivants les souvenirs et impressions de leurs journées romaines. Texte et illustrations me semblent bien appropriés à cette fin. Point n'est besoin de déclarer que le savant professeur a apporté dans ce travail de révision son habituel souci d'exactitude, tout en conservant à l'ouvrage son caractère primitif.

M. A.

R. P. MARIE H. TAPIE, *Chez les Peaux-Rouges*, Paris, Plon et Nourrit, 1926. In-8° de III-291 p. 15 fr.

G. GOYAU, *Monseigneur Augouard*, *ibid.*, 1926. In-8° de VII-213 p. 12 fr.

Le R. P. Tapie a décrit, de façon attrayante, le voyage qu'il a accompli en plein pays de mission dominicaine, hors des parties civilisées du Brésil. Ce ne sont pas les péripéties de ce voyage fertile en dangers de toutes sortes — si habilement et si agréablement contées qu'elles soient — qui nous intéressent le plus ; l'ensemble des renseignements recueillis sur les Peaux-Rouges présentent une tout autre importance. Autant qu'un missionnaire peut en juger — les Indiens observent un mutisme sévère sur leurs usages —, ils semblent ne pratiquer aucun culte, circonstance qui rend leur conversion relativement facile. Ils sont intelligents et aptes à acquérir rapidement une instruction. Leur langage, très rudimentaire, n'exprime que les objets sensibles. Certains ne peuvent compter que jusqu'à vingt, d'autres jusqu'à sept. Leur moralité paraît bonne. Ils ont l'humeur vindicative, de l'inclination pour le vol, l'habitude de la dissimulation.

Si l'apostolat parmi les Peaux-Rouges du Brésil n'a pas encore produit des résultats appréciables, il n'en est pas de même de

celui qu'a exercé Mgr Augouard au Congo. Cinquante ans environ ont suffi pour amener une décroissance sensible du cannibalisme, atténuer le fléau de l'esclavagisme et permettre l'établissement de prospères postes de missions où les noirs apprennent à connaître les bienfaits de la foi et de la morale chrétiennes ainsi que ceux du travail manuel et de la civilisation. Fait plus merveilleux encore, en 1920 le séminaire de Brazzaville comptait seize élèves, et deux noviciats donnaient asile à de futures religieuses et à des frères indigènes ! Aussi M. Goyau a-t-il raison de décerner à Mgr Augouard le beau titre de gloire « de rédempteur des noirs ».

G. MOLLAT.

N. HALLÉ, *Éléments de philosophie médicale* (collection *Études philosophiques*, directeur E. Peillaube). Paris, Marcel Rivière, 1926.

« Ces éléments de Philosophie médicale (histoire, métaphysique, psychologie, logique, morale) sortent de huit conférences faites à l'Institut catholique de Paris, d'avril à juin 1925. Ces leçons, s'adressant à un public où les médecins restèrent en faible minorité, devaient garder un caractère général et élémentaire » (Avertissement, p. 1). Mais, si le lecteur ne trouve pas dans ces pages une métaphysique de la vie... il y trouvera maintes anecdotes savoureuses, et qui, mieux que des théories, posent des problèmes ou font pénétrer des états d'âme. Les causeries du Docteur Hallé sont extrêmement vivantes, et se lisent avec un véritable intérêt. Ne croyez pas d'ailleurs, malgré les affirmations trop modestes du Docteur Hallé, que ses leçons ne puissent atteindre un autre but que la vulgarisation : le philosophe, le théologien, pourront s'y instruire : l'histoire de la médecine (ch. II et III), la crise morale médicale contemporaine (ch. I), les problèmes moraux posés par l'exercice de la médecine (ch. VII) leur donneront matière à réflexion. Ils feront aussi leur profit des faits rapportés par le Docteur Hallé concernant l'influence morale du médecin. En somme, bon livre, auquel il faut souhaiter une large diffusion dans le grand public cultivé, pour lequel il est spécialement composé, qu'il instruira, intéressera, et auquel même il fera du bien.

Gaston RABEAU.

BERGSON, par Jacques Chevalier, professeur à l'Université de Grenoble. Plon, éditeur, 1926.

M. Chevalier veut dans ce livre faire œuvre de vérité, non œuvre d'histoire. Non en ce sens qu'il verrait dans le Bergsonisme

le système vrai : rien n'est plus éloigné de ses manières habituelles de penser : philosophe catholique, il estime que l'humilité est la première condition de la recherche, et les systèmes ne sont pour lui que des approximations très imparfaites d'une vérité que nous ne pouvons qu'entrevoir. Mais la méthode bergsonienne et les résultats positifs auxquels elle est parvenue sont à ses yeux des acquisitions définitives, particulièrement appropriées à notre temps. Et c'est pourquoi en publiant un livre sur Bergson il n'a pas eu seulement en vue de tracer un portrait du philosophe (encore qu'il l'ait fait de main de maître) et une esquisse de ses thèses. L'intérêt historique de son ouvrage n'est pourtant pas négligeable, et il rendra de réels services à ceux qui ont quelque peine à se débrouiller dans cette pensée si complexe et si nuancée. Mais ce n'est pas un simple exposé servile. « Ce qui intéressera surtout le lecteur, écrivait M. Bergson à l'auteur, ce sera la réfraction de mes vues à travers votre esprit à vous » (cité p. xi). M. Ch. a fait de la philosophie bergsonienne l'aliment de sa propre pensée, il l'a longuement méditée, il en a vécu, et c'est la doctrine qu'il en a tirée qui nous est présentée ici. Nous ne pouvons songer à entrer dans le détail d'un travail aussi riche et aussi suggestif. Mais certaines remarques sur des points essentiels nous paraissent s'imposer.

M. Ch. prend à son compte la critique bergsonienne de l'intelligence discursive, et on croirait parfois qu'il l'accentue, si c'est possible. Ce n'est point par accident, mais selon sa nature propre, et en tant qu'elle pense par concepts, qu'elle introduit la discontinuité là où il y a continuité et réciproquement, qu'elle confond la contradiction avec la contrariété, etc... Faudra-t-il alors admettre que l'intelligence est naturellement ordonnée à l'erreur ? Il semble y avoir ici en effet quelque chose de plus que l'insuffisance de telle ou telle conception particulière donnée ; ces erreurs ne sont pas dues au logicien, mais à la logique *comme telle*. On peut se demander s'il n'y aurait pas, dans certaines influences subies par M. Bergson et d'ailleurs surmontées, de quoi éclaircir cette conception un peu étroite de la raison discursive. M. Ch. voit en lui un héritier de Ravaisson, de Maine de Biran et par là de Pascal ; il récuse, parmi les maîtres dont son auteur a nourri sa pensée, les philosophes allemands (certains cependant pensent à Schelling et à Schopenhauer ; ne parlons pas de Kant, dont la puissante emprise n'a pas atteint que ses disciples) ; par contre, il nous le montre intéressé dans sa jeunesse par la philosophie anglaise. On sait du reste que les pays anglo-saxons sont ceux où M. Bergson a peut-être trouvé la plus de résonances à sa propre pensée, et la traduction du livre de M. Ch. (demandée par les Américains et

publiée chez Macmillan à New-York) y est assurée d'un grand succès. Cette parenté d'esprit explique peut-être que M. Bergson, d'accord en cela avec certains de ses adversaires positivistes pour concevoir l'intelligence comme un organe s'adaptant à des objets déterminés et se modifiant dans sa nature même, ait vu dans les fausses doctrines qu'il combattait un résultat de l'évolution naturelle de l'intelligence. N'y a-t-il pas là une confusion inaperçue entre un événement historique contingent, résultant d'un mauvais usage de l'intelligence, et le fait même d'avoir usé de celle-ci, faite, nous dit-on, pour l'action et se mêlant indûment de spéculation? Nous serions tenté, selon ce que disait un de nos maîtres comme en une boutade, de voir dans la science moderne si vigoureusement critiquée par Bergson moins un fait intellectuel qu'un fait social. De même, on songe invinciblement à Berkeley, voire, plus près de nous, à Taine, lorsque M. Bergson fait du concept un substitut ou un résumé d'images, et un simple signe où il n'y a finalement rien de plus que dans le mot. C'est là une attitude proprement nominaliste. Si, d'autre part, les concepts n'ont qu'une valeur de commodité pour l'action, si surtout l'intelligence discursive, liée au langage, morcelle à tort une réalité en elle-même continue, si affirmer *ceci* ou *cela* c'est prendre des vues statiques sur un devenir, pourra-t-on jamais définir valablement quoi que ce soit? Quelques-uns n'en tireront-ils pas la vanité de toute affirmation métaphysique, pour autant qu'elle sera une affirmation posée et non plus simplement « vécue »? Nous voyons quelque danger dans un « Psychologisme » qui tend à mettre l'accent sur nos pensées exclusivement en ce qu'elles sont des événements de conscience, et s'expose ainsi à méconnaître leur vraie portée ontologique, parce que l'histoire de l'esprit pensant s'y confond avec l'analyse du contenu des idées. Une étude serrée de l'acte d'affirmation devrait, semble-t-il, conduire la philosophie moderne à restituer la notion de nature ou essence. Il n'est pas douteux d'ailleurs que bien des idées personnelles de M. Ch. ne doivent se retrouver par ce biais.

M. Ch. termine son ouvrage par un effort pour donner des « prolongements » à la philosophie bergsonienne. Il nous avertit loyalement de ne pas confondre le texte à Bergson avec ce qu'il en tire (p. 245). Ces conclusions seront sans doute très discutées, car elles vont à l'encontre de l'idée qu'on se fait d'ordinaire de la pensée bergsonienne. On se demandera si celle-ci y conduit vraiment. Dans un monde où la notion de « chose » distincte est relative à nos besoins pratiques, où la matière et la vie ont été « taillées dans la même étoffe », etc., il paraît difficile d'échapper à une sorte de monisme. M. Ch. donne une tout autre interpré-

tation, et fait observer qu'elle est au moins possible, en vertu des déclarations de Bergson lui-même, dont il cite la lettre au P. Tonquédec (12 juin 1911). Nous y lisons en particulier que de son œuvre se dégage « la réfutation du monisme et du panthéisme en général ». C'est un témoignage du sens que Bergson souhaite sans doute voir attribuer à son œuvre ; de la part d'un homme aussi réservé, cette profession de foi anti-panthéiste mérite d'être enregistrée. Mais est-il sûr que l'*Evolution Créatrice* suggère aussi nettement ces mêmes pensées ?

Ces réserves ne doivent pas faire méconnaître la valeur réelle de l'œuvre de Bergson : à une époque de scientisme, elle fut pour bien des esprits en quête de vie vraie la source d'un renouveau spirituel et le principe du retour à la foi. M. Ch. cite des témoignages émouvants. La richesse de ses analyses psychologiques ne sera peut-être jamais égalée, et certains points de ses critiques conserveront sans doute une grande portée. Quant à ses thèses métaphysiques, même si, plutôt que d'être acceptées comme un premier palier et prolongées dans leur ligne, elles doivent être revisées afin de reprendre le travail de plus haut, elles donneront sans doute toujours occasion de reprendre les problèmes, d'en mieux saisir la portée et de mieux les approfondir sur nouveaux frais. La mode et les engouements changent ; mais une grande pensée réfracte toujours quelques rayons de la Lumière éternelle, et la fréquentation d'un esprit cherchant sincèrement le vrai est un peu comme celle d'une âme qui tend vers Dieu.

C. DEVIVAISE.

CHRONIQUE DE LA FACULTÉ

1. — M. le professeur MÜLLER, titulaire de la chaire de théologie dogmatique, a été admis à faire valoir son droit à la retraite et a été promu à l'éméritat.

MM. AMANN et DENNEFELD ont été nommés professeurs sans chaire.

2. — *Examens.* — A la session du mois de juillet ont subi avec succès les épreuves de l'examen de scolarité pour le doctorat

en théologie : MM. GRONKOWSKI (Pologne) ; KLECZYNSKI (Russie) ; PAUL SCHMITT (Strasbourg) ; VITCHEV (Bulgarie).

Au certificat de droit canonique ont été admis MM. BOURGEOIS, mention bien et FRIEH, mention assez bien (Strasbourg) ; KLEVETA, mention assez bien (Tchécoslovaquie) ; KOKOT, mention assez bien (Yougoslavie) ; PUDANS (Lettonie).

Le diplôme d'études supérieures (licence) a été obtenu par MM. ANSPOR, mention assez bien (Lettonie) ; DEBICKI et MAJKA, mention assez bien (Pologne) ; LUCZAK, mention bien (Pologne) ; STOSZKO (Pologne) ; PASCALEFF, mention assez bien (Bulgarie) ; VITCHEV, mention très bien (Bulgarie).

Ont été reçus licenciés en théologie MM. BRONIARCZYK, mention assez bien (Pologne) ; COLLIN et DORNSTETTER, mention assez bien (Strasbourg) ; IWANICKI, mention assez bien (Pologne) ; JUGA (Roumanie) ; KEUP, mention assez bien (Luxembourg) ; KURTZ (Strasbourg) ; LECORDIER, mention assez bien (Paris) ; MÜLLER, mention assez bien (Strasbourg) ; PASCALEFF, mention assez bien (Bulgarie) ; SCZEPANOWSKI (Pologne) ; ZDZARSKI, mention assez bien (Pologne).

Ont été reçus bacheliers en théologie : MM. ELCHINGER, mention bien (Strasbourg) ; HERBACH, mention assez bien (Strasbourg) ; HITREC, mention assez bien (Yougoslavie) ; IFFENECKER (Strasbourg) ; KLEIN Albert (Strasbourg) ; KUTTLER (Strasbourg) ; MEYER Auguste (Strasbourg) ; REIBEL, mention assez bien (Strasbourg) ; SCHUTZ, mention bien (Yougoslavie) ; TIMMER (Strasbourg).

TABLE DES MATIÈRES.

DE L'ANNÉE 1926.

ARTICLES DE FOND

	Pages.
H. BREMOND, Ascèse ou prière? Notes sur la crise des exercices de saint Ignace.	226, 402, 579
L. DENNEFELD, Le signe dans la prophétie d'Emmanuel.	69
P. GUILLOUX, L'amour de Dieu selon saint Bernard.	52
P. JANELLE, La controverse entre Etienne Gardiner et Martin Bucer sur la discipline ecclésiastique (1541-1548)	452
V. MARTIN, L'adoption du gallicanisme par le clergé de France.	1, 181, 373, 545
J. RIVIÈRE, La doctrine du mérite au concile de Trente.	262
— Le dogme de la Rédemption chez saint Augustin.	429, 600

NOTES ET COMMUNICATIONS

A. GAUDEL, Le problème de l'authenticité des lettres attribuées à saint Germain de Paris.	299
G. LE BRAS, Un second manuscrit de l' <i>Abbreviatio Decreti</i> d'Omnebene.	649
L. RICHARD, Sens théologique du mot satisfaction.	87
J. RIVIÈRE, Quelques antécédents patriotiques de la formule « <i>Faciendi quod in se est</i> ».	93
J. RIVIÈRE, Saint Thomas et le mérite « <i>de congruo</i> ».	641

CHRONIQUES

A. GAUDEL, Chronique de théologie dogmatique. L'idée du sacrifice de la messe d'après quelques publications récentes.	325
E. PODECHARD, Chronique biblique (Ancien Testament).	653
E. VANSTEENBERGHE, Chronique d'histoire de la pensée médiévale.	132
F. VERNET, Chronique d'histoire moderne.	301, 467
A. VINCENT, Chronique d'histoire des religions.	98, 483

COMPTES RENDUS

	Pages.
B. AHRENS, <i>Manuel des missions catholiques</i> (F. Vernet).	717
R. ALLIER, <i>La psychologie de la conversion chez les peuples non civilisés</i> (A. Vincent).	110
J. P. ANDRÉ, <i>L'Islam noir</i> (A. Vincent).	500
H. X. ARQUILLIÈRE, <i>Le plus ancien traité de l'Eglise. Jacques de Viterbe</i> (G. Le Bras).	526
H. BACHELIN, <i>Huysmans</i> (F. Vernet).	706
J. BAINVEL, <i>De Ecclesia Christi</i> (J. Rivière).	730
P. BARRET, <i>Le docteur Paul Michaux</i> (F. Vernet).	710
J. BARUZI, <i>Saint Jean de la Croix et le problème de l'expérience mystique</i> (F. Vernet).	311
J. BAUDOT, <i>Martyrologe romain</i> (M. A.).	176
BOSSUET, <i>Œuvres oratoires</i> , éd. Urbain et Levesque (F. Vernet).	319
A. BOUDON, <i>Le S. Siège et la Russie</i> (F. Vernet).	686
A. BOULANGER, <i>Orphée. Rapports de l'Orphisme et du Christianisme</i> (A. Vincent).	504
BOULAY DE LA MEURTHE, <i>Histoire du rétablissement du culte en France (1802-1805)</i> (G. Mollat).	540
J. BOYER, <i>De cultu s. Joseph amplificando</i> (A. Gaudel).	532
A. BÜCHI, <i>Korrespondenzen und Akten zur Geschichte des Kardinals M. Schiner</i> (E. Vansteenberghe).	171
J. CALMETTE, <i>La société féodale</i> (E. Champeaux).	164
J. CARCOPINO, <i>La basilique Pythagoricienne de la porte Majeure</i> (P. de Labriolle).	733
CARRA DE VAUX, <i>Les Penseurs de l'Islam</i> , t. iv et v (A. Vincent).	495
B. CASQUE, <i>L'Eucharistie et le corps mystique</i> (A. Gaudel).	339
SAINTE CATHERINE DE GÈNES. <i>Œuvres</i> , éd. de Bussierre (F. Vernet).	300
A. CAUSSE, <i>Les plus vieux chants de la Bible</i> (E. Podéchard).	670
E. CAVAINAC, <i>Chronologie</i> (E. Amann).	719
P. CHACORNAC, <i>Eliphaz Lévi</i> (A. Vincent).	513
H. CHÉRAMY, <i>Saint-Sébastien-hors-les-Murs</i> (M. Andrieu).	158
J. CHEVALLIER, <i>Bergson</i> (C. Devivaise).	740
P. COLLINET, <i>Histoire de l'école de droit de Beyrouth</i> (P. Dib).	368
G. CONTENAU, <i>La civilisation phénicienne</i> (A. Vincent).	120

	Pages.
J. B. COULBEAUX, <i>Vers la lumière. Le bienheureux Abba Ghébré Michaël</i> (F. Vernet).	689
J. CREMER, <i>Matériaux d'ethnographie et de linguistique soudanaises</i> (A. Vincent).	119
L. J. M. CROS, <i>Histoire de N.-D. de Lourdes</i> (F. Vernet).	692
J. DEDIEU, <i>Histoire politique des protestants français</i> (F. Vernet).	467
R. DELAMARE, <i>Le de officiis ecclesiasticis de Jean d'Avanches</i> (M. Andrieu).	175
F. M. DELORME, <i>Richardi de Mediavilla quæstio disputata de privilegio Martini papæ IV</i> (E. Vansteenberghé).	147
DJAMI, <i>Le Béharistan</i> , trad. H. Massé (A. Vincent).	497
A. DONINI, <i>Ippolito di Roma</i> (E. Amann).	361
R. VAN DOREN, <i>Etude sur l'influence musicale de l'abbaye de St-Gall</i> (M. Andrieu).	363
MGR DU BOIS DE LA VILLERABE-LE, <i>Mère de Kertanguy</i> (F. Vernet).	697
E. EISENHOFER, <i>Grenndriss der Katholischen Liturgik</i> (M. A.).	738
G. ENGELMANN, <i>Der esoterische Sinn ær Bibel</i> (E. Podechard).	665
J. G. FRAZER, <i>Le Folklore dans l'Ancien Testament</i> (E. Podechard).	662
J. G. FRAZER, <i>Atys et Osiris</i> (A. Vincent).	124
— <i>Le bouc émissaire</i> (A. Vincent).	126
P. GALTIER, <i>De Incarnation</i> (J. Rivière).	727
F. GAQUÈRE, <i>La vie et les œuvres de Claude Fleury</i> (F. Vernet).	320
A. GARNIER, <i>Frayssinous</i> (E. Amann).	173
G. GENOCCHI, <i>San Paolo</i> (G. B. Colon).	157
P. GILLET, <i>S. Thomas d'Aquin : Somme théologique</i> (E. Vansteenberghé).	162
V. GIRAUD, <i>Le christianisme de Chateaubriand</i> (F. Vernet).	684
GLORIEUX, <i>La littérature quodlibétique de 1260 à 1320</i> (E. Vansteenberghé).	142
T. R. GLOVER, <i>Paul of Tarsus</i> (A. Koszul).	160
GOBLET D'ALVIELLA, <i>Ce que l'Inde doit à la Grèce</i> (A. Vincent).	507
D. GORCE, <i>La lectio divina et ses voyages, l'hospitalité et le port des lettres dans le monde chrétien des iv^e et v^e siècles</i> (J. Teiller).	520
G. GOYAU, <i>Un grand missionnaire, le cardinal Lavigerie</i> (G. Mollat).	371

	Pages.
G. GOYAU, <i>Monseigneur Augouard</i> (G. Mollat).	740
MGR GRABMANN, <i>Die Kulturphilosophie deshl. Thommas von Aquin</i> (E. Vansteenberghé).	137
— <i>Mittelalterliches Geistesleben</i> (E. Vansteenberghé).	150
M. GRANET, <i>Danses et légendes de la Chine ancienne</i> (A. Vincent).	511
H. GRISAR, <i>Martin Luthers Leben und sein Werk</i> (F. Vernet).	308
R. GUÉNON, <i>L'Homme et son devoir selon le Védanta</i> (A. Vincent).	511
J. DE GUIBERT, <i>Les doublets de s. Thomas d'Aquin</i> (E. Vansteenberghé).	141
P. HALFLANTS, <i>Religion et littérature</i> (F. Vernet).	708
N. HALLÉ, <i>Éléments de philosophie médicale</i> (G. Rabeau).	740
A. VON HARNACK, <i>Die Briefsammlung des Apostels Paulus und die anderen vorkonstantinischen christlichen Briefsammlungen</i> (E. Jacquier).	358
<i>Histoire Sainte</i> (E. Podechard).	659
E. HOCEDEZ, <i>Richard de Middleton</i> (E. Vansteenberghé).	149
E. HOEPFFNER et P. ALFARIC, <i>La chanson de Sainte Foy</i> (G. Viard).	524
A. HOUTIN, <i>Une grande mystique. Madame Bruyère</i> (F. Vernet).	709
C. HUART, <i>La Perse antique</i> (A. Vincent).	510
E. JACQUIER, <i>Les Actes des apôtres</i> (J.-B. Colon).	518
B. JANSEN, <i>Petrus Johannis Olivi quæstiones in secundum librum Sententiarum</i> (E. Vansteenberghé).	146
A. JIRKU, <i>Allorientalischer Kommentar zum Alten Testament</i> (E. Podechard).	679
A. KAMMERER, <i>Essai sur l'histoire antique d'Abyssinie</i> (A. Vincent).	129
G. KRAMP, <i>Die Opferanschauungen der römischen Messliturgie</i> (A. Gaudel).	329
<i>La législation soviétique contre la religion</i> (F. Vernet).	717
R. LAMBERT, <i>Lexique hiéroglyphique</i> (A. Vincent).	493
M. LANGE, <i>Le comte Arthur de Gobineau</i> (F. Vernet).	698
<i>La Sainte Bible</i> (E. Podechard).	682
M. DE LA TAILLE, <i>Mysterium fidei. De augustissimo corporis et sanguinis Christi sacramento et Esquisse du mystère de la foi</i> (A. Gaudel).	334
C. LATTEY, <i>St Thomas Aquinas</i> (E. Vansteenberghé).	134

	Pages.
H. LECLERCQ, <i>Les journées d'octobre et la fin de l'année 1789</i> (F. Vernet).	470
M. LEPIN, <i>L'idée du sacrifice de la messe d'après les théologiens</i> (A. Gaudel).	341
O. LEROY, <i>Essai d'introduction critique à l'étude de l'économie primitive</i> (A. Vincent).	116
PH. LEXA, <i>La magie de l'Égypte antique</i> (A. Vincent).	489
A. LODS, <i>Jean Astruc et la critique biblique au XVIII^e siècle</i> (E. Podechard).	653
H. LUQUET, <i>L'art et la religion des hommes fossiles</i> (A. Vincent).	112
MAHOMET, <i>Le Coran</i> , trad. E. Montet (A. Vincent).	495
A. MALLON, <i>Grammaire copte</i> (A. Vincent).	734
FR. MARIN-SOLA, <i>De causalitate physica sacramentorum</i> (E. Vansteenberghe).	734
G. MÉAUTIS, <i>Les aspects ignorés de la religion grecque</i> (A. Vincent).	501
MEHEMMED ALI AÏNI, <i>La quintessence de la philosophie de de Ibn-l-Arabi</i> (A. Vincent).	499
A. MEILLET, <i>Trois conférences sur les Gatha de l'Avesta</i> (A. Vincent).	509
J. MEINHOLD, <i>Einführung in das Alte Testament</i> (E. Podechard).	657
L. MÉNARD, <i>Hermès Trismégiste</i> (A. Vincent).	492
F. MÉNÉGOZ, <i>Le problème de la prière</i> (E. Vansteenberghe).	534
A. MICHEL, <i>Histoire de l'art</i> . t. VII (M. Andrieu).	365
MOHAMMED ABDOU, <i>Rissalat al-Taurid</i> (A. Vincent).	498
E. MONTET, <i>Histoire du peuple d'Israël</i> (E. Podechard).	660
— <i>Histoire de la Bible</i> (E. Podechard).	655
MORET, <i>Le Nil et la civilisation égyptienne</i> (A. Vincent).	483
F. MUGNIER, <i>Souffrance et rédemption</i> (G. Rivière).	152
E. NESTLE, <i>Das Buch Jeremia</i> (E. Podechard).	677
M. NISSEN, <i>Der Rembrandt-deutsche Julius Langbehn</i> (L. Pfleger).	541
OWST, <i>Preaching in medieval England</i> (A. Koszul).	532
U. A. PADOVANI, <i>Vito Fornari</i> (E. Vernet).	702
L. VON PASTOR, <i>Geschichte der Päpste</i> (G. Mollat).	165
R. PATRY, <i>La religion dans l'Allemagne d'aujourd'hui</i> (F. Vernet).	713
P. PÉGUES, <i>St Thomae Aquinatis summa theologica</i> (E. Vansteenberghe).	162
H. PETITOT, <i>Sainte Thérèse de Lisieux</i> (F. Vernet).	704

	Pages.
L. PICARD, <i>Une vierge française. Emilie de Vialar</i> (F. Vernet).	690
M. PIETTE, <i>La réaction wesléyenne dans l'évolution protestante</i> (F. Verne).	475
H. PINARD DE LA BOULLAYE, <i>L'étude comparée des religions</i> (A. Vincent).	99
L. PIROT, <i>Dictionnaire de la Bible</i> (J.-B. Colon).	720
PLUTARQUE, <i>Isis et Osiris</i> , trad. M. Meunier (A. Vincent).	488
<i>Portraits de catholiques sociaux</i> (F. Vernet).	709
P. POURRAT, <i>La spiritualité chrétienne</i> , t. III. <i>Les temps modernes</i> (F. Vernet).	317
C. PRATI, <i>Papes et cardinaux dans la Rome moderne</i> (F. Vernet).	712
<i>The Psalmists</i> (E. Podechard).	672
J. PUIG DE LA BELLACASA, <i>De transsubstantiatione</i> (A. Gaudel).	350
PYTHAGORE, <i>Les Vers d'or</i> , trad. M. Meunier (A. Vincent).	502
A. RAHLFS, <i>Septuaginta</i> (E. Podechard).	675
J.-B. RAUS, <i>La doctrine de saint Alphonse sur la vocation</i> (A. Gaudel).	736
G. RAUSCHEN, <i>Grundriss der Patrologie</i> (E. Amann).	360
R. REUSS, <i>Soixante années d'activité scientifique et littéraire</i> (L. Pfeleger).	172
— <i>La grande fuite de décembre 1793</i> (F. Vernet).	473
J. RIMAUD, <i>Thomisme et méthode</i> (E. Vansteenberghé).	138
P. RIMBAULT, <i>Histoire politique des congrégations religieuses françaises</i> (J. Duquesne).	353
L. ROMIER, <i>Catholiques et huguenots à la cour de Charles IX</i> (E. Champeaux).	170
L. ROURE, <i>Au pays de l'occultisme</i> (A. Vincent).	512
L. H. RUECKERT, <i>Die Rechtfertigungslehre auf dem Tridentinischen Konzil</i> (G. Rivière).	167
G. SCHNITZER, <i>Savoranola. Ein Kulturbild ans der Zeit der Renaissance</i> (F. Vernet).	302
G. SKINNER, <i>Prophecy and Religion</i> (E. Podechard).	668
N. SÖDERBLOM, <i>Manuel d'histoire des religions</i> (A. Vincent).	108
G. SORANKO, <i>La lega italica, 1454-1455</i> (F. Vernet).	300
W. STAERK, <i>Der Problem des Deuteronomiums</i> (E. Podechard).	666
A. STEINMANN, <i>Gesius und die soziale Frage</i> (A. Clamer).	515
Ad. TANQUEREY, <i>Synopsis theologiae dogmaticae</i> (G. Rivière).	732

TABLE DES MATIÈRES

751

	Pages.
M. H. TAPIE, <i>Chez les Peaux-Rouges</i> (G. Mollat).	739
L. TAUXIER, <i>Etudes Soudanaises</i> (A. Vincent).	118
G. THÉRY, <i>Autour du décret de 1210</i> (E. Vansteenberghé).	132
F. TROCHU, <i>Le curé d'Ars prédicateur populaire</i> (F. Vernet).	690
<i>Une âme de foi. Mère Louise-Flavie Blanc</i> (F. Vernet).	696
Chanoine VERDUNOY, <i>Manuel d'Écriture Sainte</i> (G.-B. Colon).	153
A. DE WAAL, <i>Roma sacra</i> (M. A.).	739
R. WILL, <i>Le Culte</i> (A. Vincent).	105
Th. ZIELINSKI, <i>La religion de la Grèce antique</i> (A. Vincent).	501

Le Gérant : JOSEPH GAMON.

Le Puy-en-Velay. — Imprimerie La Haute-Loire.

1. 4

9

7

Revue des sciences relig-
ieuses.

N^o
1927

776971

BL3

R45-

1927

UNIVERSITY OF CALIFORNIA LIBRARY

